

Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Universität Zürich

vorgelegt von

Christian Baertschi

von
Zürich

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Helmut Holzhey

Zürich, 2004

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung

1	Die Situation der Philosophie in Deutschland um 1920	Seite 4
1.1	Die Wende zur Metaphysik	4
1.2	Das Bedürfnis nach Weltanschauung	8
2	Die „metaphysische“ oder „ontologische“ Kantinterpretation	11
2.1	Begriff	12
2.2	Die bisherige Forschung	13
3	Methode und Aufriss	17

Teil I: Die metaphysische Kantinterpretation

4	Friedrich Paulsen und die von ihm ausgelöste Diskussion	23
4.1	Lebensdaten und philosophischer Werdegang	23
4.2	Paulsens Kantbuch	27
4.2.1	Die Grundlage der Interpretation	27
4.2.2	Metaphysik und Weltanschauung	28
4.2.3	Die Methode der Metaphysik	29
4.2.4	Der Inhalt der kantischen Metaphysik	31
1.3	Die Reaktionen auf Paulsens Kantbuch	36
1.4	Paulsens Entgegnung	37
1.5	Zusammenfassung	39
5	Konstantin Oesterreich	41
5.1	Biographische Angaben	41
5.2	Kantinterpretation: Ausgangslage und Prämissen	41
5.3	Kants Persönlichkeit	42
5.4	Die vorkritischen Schriften bis und mit der Inauguraldissertation	43
5.5	„Der Kritizismus und die Metaphysik“	46
5.5.1	Kants Metaphysikbegriff in der kritischen Periode	46
5.5.2	Die immanente Metaphysik der kritischen Periode	48
5.5.3	Die transzendente Metaphysik der kritischen Periode	50
5.6	Zusammenfassung	51
6	Max Wundt	52
6.1	Einleitung	52
6.1.1	Biographische Angaben	52
6.1.2	Fragestellung	53
6.1.3	Metaphysikbegriff	54
6.1.4	Abgrenzung gegen Paulsen	54
6.2	Kants Metaphysikbegriff	55
6.3	Die metaphysische Weltanschauung Kants	58
6.3.1	Sinnliche und übersinnliche Welt	60
6.3.2	Mechanismus und Teleologie	61
6.4	Die Wende Kants hin zur kritischen Philosophie	63
6.5	Kritik der reinen Vernunft	63

6.5.1	Empirische Realität und transzendente Idealität	64
6.5.2	Die Idee	67
6.5.3	Der moralische Glaube	69
6.6	Die praktische Philosophie und die Kritik der Urteilskraft	70
6.7	Die Transzendentalphilosophie als neue Metaphysik	74
6.7.1	Die Methode von Kants „transzendentaler Metaphysik“	78
6.7.2	Der Gehalt der „transzendentalen Metaphysik“	85
6.8	Zusammenfassung	87
7	Erich Adickes	88
4.1	Biographische Angaben	88
4.2	Adickes' Auseinandersetzung mit Kant in den 1920er Jahren	88
4.3	Adickes' Monismus	90
4.4	Die Kantinterpretation	91
4.5	Das Ding an sich	92
4.5.1	Die Anwendung der Kategorien auf die Dinge an sich	95
4.5.2	Die doppelte Affektion unseres Ich	97
4.5.2.1	Anwendung der Lehre auf umstrittene Stellen bei Kant	102
4.6	Ideen- und Postulatenlehre	104
4.7	Ein Vergleich zwischen Adickes' eigenen philosophischen Grundannahmen und seiner Kantinterpretation	105
4.8	Zusammenfassung	106
8	Heinz Heimsoeth	108
8.1	Biographische Angaben	108
8.2	Textgrundlage	108
8.3	Heimsoeths Begriff von Metaphysik	110
8.4	Kantinterpretation	112
8.5	Grundlegende Annahme: Kant war Metaphysiker	114
8.6	Die „metaphysischen Motive“ für die Ausbildung der kritischen Philosophie	117
8.6.1	Erscheinung und Ding an sich	117
8.6.2	Raum	123
8.6.3	Zeit	128
8.7	Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich	130
8.7.1	Kants vorkritische Auffassung	131
8.7.2	Die kritische Auffassung	132
8.8	Zusammenfassung	138

Teil II: Die ontologische Kantinterpretation

9	Nicolai Hartmann	139
9.1	Biographische Angaben	139
9.2	Auseinandersetzung mit Kant	140
9.3	„Metaphysik“ und „Ontologie“	142
9.4	Das „Subjekt überhaupt“	145
9.5	Das Ding an sich	150
9.6	Zusammenfassung	152

10	Martin Heidegger	154
7.1	Biographische Angaben	154
7.2	Literaturbasis	155
7.3	Methode, Hintergrund und Fragestellung von Heideggers Kantinterpretation	156
7.3.1	Die Methode	156
7.3.2	Kantinterpretation im Zusammenhang mit Sein und Zeit	159
7.4	Abgewiesene Interpretationen	164
7.5	Die <i>Kritik der reinen Vernunft</i> gelesen als Grundlegung der Metaphysik	165
7.5.1	Was heisst Metaphysik...	166
7.5.1.1	...bei Kant nach Heideggers Auslegung?	166
7.5.1.2	... für Heidegger selbst?	167
7.5.2	Was versteht Heidegger unter „Grundlegung“?	169
7.6	Der Erkenntnisbegriff	171
7.7	Die transzendente Einbildungskraft als Wurzel von Anschauung und Denken	175
7.8	Das ‚Geschehen‘ der kantischen Grundlegung	179
7.8.1	Die „innere Bewegung der kantischen Grundlegung“	179
7.8.2	Kants Zurückweichen vor der transzendentalen Einbildungskraft	182
7.8.3	Interpretation des ‚Geschehens‘ der kantischen Grundlegung	185
7.9	Zusammenfassung	187

Teil III: Systematische Diskussion

1.	Das Ding an sich	189
2.	Das Subjekt und die Seele	196
3.	Die Ideen	202

Bibliographie	209
---------------	-----

Lebenslauf von Christian Baertschi	216
------------------------------------	-----

Einleitung

Wenn in dieser Arbeit eine bestimmte Erscheinung im philosophischen Diskurs eines begrenzten geographischen Gebiets und einer festgelegten Zeitspanne interessiert, dann drängt es sich auf, in einem ersten Schritt nach den Grundstimmungen zu fragen, die das geistige Leben in Deutschland während der ersten rund dreissig Jahre des 20. Jahrhunderts beherrschten. Dabei ist der Gedanke leitend, dass philosophische Diskurse, im Speziellen die Debatten über die adäquate Interpretation von gewissen Texten oder die Lösung von philosophischen Problemen, jeweils nicht zuletzt getragen werden von den ‚Strömungen der Zeit‘.

Um eine Vorstellung von der allgemeinen und die Philosophie betreffenden Stimmung zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland zu erhalten, habe ich einerseits Aussagen von Zeitzeugen herangezogen, die ihr Erleben unmittelbar schildern, andererseits habe ich mich an die Historiker gewandt, die das geistige Geschehen der Zeit aus der Retrospektive zu fassen versuchen.

1. Die Situation der Philosophie in Deutschland um 1920

1.1 Die Wende zur Metaphysik

„Wir stehen heute an einem hochbedeutsamen Wendepunkte der europäischen und vielleicht sogar der Weltkultur überhaupt“, schrieb Peter Wust 1919 zu Beginn seines Buches *Die Auferstehung der Metaphysik*. Was er als Zeitzeuge gespürt hatte, fällt auch Hermann Noack aus der Perspektive der 1970er Jahre auf. Noack sieht den Ausdruck für das „Bewusstsein, in einer ‚Zeitenwende‘ zu leben“ in verschiedenen Werktiteln der philosophischen und kulturkritischen Literatur gespiegelt. Titel wie *Kritik der Zeit* (Walter Rathenau 1913), *Der Untergang der Erde am Geist* (Theodor Lessing 1916), *Die Krisis der europäischen Kultur* (Rudolf Pannwitz 1917), *Der Untergang des Abendlandes* (Oswald Spengler 1918), *Die letzten Tage der Menschheit* (Karl Kraus 1922), *Die neuentstehende Welt* (Hermann Keyserling 1926), *Der Geist als Widersacher der Seele* (Ludwig Klages 1929), *Die geistige Situation der Zeit* (Karl Jaspers 1931) lassen auf eine tiefe Verunsicherung hinsichtlich des Menschen, des

Geistes und der Kultur schliessen und gleichzeitig auf ein Gespür, das sich eines Umbruchs bewusst ist¹.

Für Kurt Wuchterl, bereits aus der Sicht des ausgehenden 20. Jahrhunderts, sind die Jahrhundertwende und das erste Viertel des angebrochenen 20. Jahrhunderts geprägt von einer „Welle geistesgeschichtlicher Revolutionen, die bereits Malerei, Literatur, Poesie, Musik, Schauspielkunst und Architektur überspült hatte“².

Die Philosophie war von diesen Umwälzungen nicht ausgenommen. Die Überhöhung der Metaphysik in Deutschland während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte eine Art Katerstimmung hinterlassen. Eine Scheu vor jeder Art Metaphysik prägte in der Folge die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. Als Hauptströmungen dieser Zeit sind der Materialismus, der Positivismus, sowie der erkenntnistheoretische und seines Zeichens antimetaphysische Neukantianismus zu nennen³. Die Metaphysik wurde zwar nicht gänzlich aus dem philosophischen Betrieb verdrängt, ihr blieb aber, wie Bochenski schreibt, höchstens die Rolle eines „Nebenstromes im Denken des 19. Jahrhunderts“⁴. Zur Bildung von grösseren metaphysischen Schulen kam es nicht, die metaphysischen Denker blieben vereinzelt⁵.

Manchem akademischen Philosophen erschien die Philosophie, wie sie sich um die Jahrhundertwende präsentierte, schal und unkreativ, eine Tendenz, die zwar schon vor dem 1. Weltkrieg vereinzelt manifest geworden war, sich aber unter dem Einfluss des Krieges entscheidend verschärfte. Heinz Heimsoeth drückte wohl die Befindlichkeit vieler aus, als er am 19.2.1918 an seinen Freund Nicolai Hartmann schrieb: „Gibt es denn das noch, Philosophie? Ich sehe nur Gelehrsamkeit, Analyse, Rückblick“⁶. Etwas später sprachen Karl Jaspers und Martin Heidegger schon von einer „Kampfgemeinschaft“ gegen die akademische Philosophie jener Zeit, insbesondere

¹ Hermann Noack, *Die Philosophie Westeuropas*, 2. Auflage, Basel/Stuttgart 1976, S. 18.

² Kurt Wuchterl, *Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Bern/Stuttgart/Wien 1997, S. 137.

³ Joseph Maria Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern 1947, zitiert nach der 2. Auflage, Bern 1951, S.20f; vgl. Gerhard Lehmann, *Geschichte der nachkantischen Philosophie, Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlin 1931; Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831 – 1933*, Frankfurt am Main 1983; Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Frankfurt a.M. 1986.

⁴ Bochenski, S. 23.

⁵ Bochenski nennt für Deutschland die Folgenden (S. 23): Johann Friedrich Herbart (1776-1841), Gustav Theodor Fechner (1801-1887), Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), Eduard von Hartmann (1842-1906), Wilhelm Wundt (1832-1920), Rudolf Eucken (1846-1926), Friedrich Paulsen (1846-1906).

⁶ Frieda Hartmann und Renate Heimsoeth (Hg.), *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, Bonn 1978, S. 286.

gegen den Neukantianismus. Im Brief vom 2.7.1922 schrieb Jaspers: „Ich habe nur den Impuls zu einer grossen Gesamtabrechnung – was haben diese Philosophieprofessoren auf dem Gewissen!“⁷

Nur mit einer leichten zeitlichen Verzögerung griff die Erneuerungsbewegung, die bereits das übrige geistige Leben Deutschlands erfasst hatte, auf die Philosophie über. Peter Wust sprach 1919, auf diese Entwicklung Bezug nehmend, optimistisch von einem „gewaltigen Umschwung“⁸, Bochenski aus der Retrospektive von einer „tiefen Krise“⁹ und Heinz Heimsoeth diagnostizierte, ebenfalls mit einem zeitlichen Abstand von mehr als zwanzig Jahren, den „Kampf gegen eine übermächtig gewordene Zeitstimmung und Denkweise, die vom 19. Jahrhundert her Leben und Wissenschaften überflutete“¹⁰.

Die Erneuerungsbewegung war darin einig, dass sie sich negativ gegen jene Strömungen abgrenzte, die Ende des 19. Jahrhunderts dominierend gewesen waren. Die Kritik richtete sich gegen den Rationalismus, gegen Logizität, Methode, feste Regeln und Systematik, und gegen ein positivistisch verengtes Wissenschaftsverständnis¹¹. Dem Neukantianismus im Besonderen wurde seine ablehnende Haltung gegenüber der Metaphysik zum Vorwurf gemacht¹².

Doch wohin zielte die Bewegung in der Philosophie positiv? Für Kurt Wuchterl ist die „unartikulierte Aufbruchstimmung innerhalb der Philosophie [...] zwar allgemein, aber völlig diffus und ohne Richtung“¹³. Er fasst die jetzt entstehende Bewegung in der Philosophie mit dem unspezifischen Ausdruck „neues Denken“, welches sich „an die Seite der modernen Kunstformen stellte und die alten verkrusteten Wege der Tradition hinter sich lassen“ wollte¹⁴. Für ihn hängt das „neue Denken“ eng mit einem Namen zusammen: Martin Heidegger. „Für viele Zeitgenossen war Heidegger die

⁷ Martin Heidegger und Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963, hg. von Walter Biemel und Hans Saner, München 1992, S. 30f.

⁸ Peter Wust, Die Auferstehung der Metaphysik (1919), Gesammelte Werke (Hg. Wilhelm Vernekeohl), Band I, Münster 1963, S. 19.

⁹ Bochenski, S. 24.

¹⁰ Wilhelm Windelband und Heinz Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 15. Auflage, Tübingen 1957, S. 583.

¹¹ Wuchterl, S. 139.

¹² Kurt Sternberg, Der Neukantianismus und die Forderungen der Gegenwart, in: Kant-Studien 25 (1920), S. 399.

¹³ Wuchterl, S. 140.

¹⁴ *ibid.*, S. 137.

Personifikation des neuen Denkens schlechthin. Seine Worte wirkten als Offenbarungen und befreiende Prophetien“¹⁵.

Doch gibt es, entgegen der Behauptung Wuchterls, mindestens eine Tendenz, die sich in diesem Aufbruch der Philosophie namhaft machen lässt und der auch Heidegger angehörte: Die „Metaphysik“ wurde wieder ein Thema – wobei freilich sehr Vieles und Verschiedenes darunter verstanden wurde¹⁶. Peter Wust etwa verkündete emphatisch die „Auferstehung der Metaphysik“ (1919) und erkannte „eine immer deutlicher werdende Hinwendung zur Metaphysik, nicht bloss in der Philosophie, sondern auch in der Kunst, in der Erziehung, im Recht, im Wirtschaftsleben, kurz in den ganzen Weiten und Breiten menschlicher Betätigung“¹⁷. Und auch andere zeitgenössische Autoren verspürten das erneute Erwachen der Metaphysik als eine Strömung, von der sie selbst einen Teil ausmachten. So beginnt Nicolai Hartmann seinen Aufsatz *Kant und die Philosophie unserer Tage* (1924) mit den Worten: „Es ist kein Zweifel, wir treiben wieder auf eine neue Metaphysik zu“¹⁸. Martin Heidegger hebt in §1 von *Sein und Zeit* an mit dem Satz: „Die genannte Frage [die Frage nach dem Sinn von Sein; der Vf.] ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar sich unsere Zeit als einen Fortschritt anrechnet, die ‚Metaphysik‘ wieder zu bejahren“¹⁹. Und jetzt wird auch die Ausschaltung der Metaphysik aus der Philosophie, „verlangt im Namen einer endlich auch für letztere zu gewinnenden Wissenschaftlichkeit“ (Heimsoeth)²⁰, als ein zeitweises Versagen und Ausweichen betrachtet.

Rund dreissig Jahre später kann Julius Ebbinghaus von der „berühmte[n] ontologische[n] Wendung des 20. Jahrhunderts“²¹ sprechen; er bezieht sich damit auf ein wieder erwachendes Interesse an Themen wie Realität, Ansichsein, Existenz, auf den ontologischen Aspekt der Metaphysik also, unter dem nun in gewissem Sinne auch Kant interpretiert wurde.

¹⁵ *ibid.*, S. 142.

¹⁶ Auf die verschiedenen Bedeutungen, welche die jeweiligen Autoren dem Begriff „Metaphysik“ zuschreiben, wird unten näher eingegangen.

¹⁷ Peter Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*, S. 20.

¹⁸ Nicolai Hartmann: *Kant und die Philosophie unserer Tage*, erschienen in: *Kölnische Zeitung*, 1924, in: Nicolai Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. III, Berlin 1958, S. 339.

¹⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1929), 17. Auflage, Tübingen 1993, S. 2.

²⁰ Windelband/Heimsoeth, S. 592.

²¹ Julius Ebbinghaus, *Kant und das 20. Jahrhundert* (1954): in: Hariolf Oberer und Georg Geismann (Hg.), *Julius Ebbinghaus - Gesammelte Schriften*, Bd. III, Bonn 1990, S. 156.

Eine „Wendung zur Metaphysik“ konstatiert Gerhard Funke aus der Sicht der 1970er Jahre auch schon für den Neukantianismus des 20. Jahrhunderts. Im Blick zurück auf die Wurzeln des Neukantianismus erklärt er, dass die verschiedenen Motive, die nach Hegels Tod zur Entstehung der Kantbewegung geführt hatten, unter dem Oberbegriff einer „Wende gegen die Spekulation“ zusammenzufassen seien. Die von ihm geortete „Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts“ versteht er als „Wendung gegen die seinerzeit bestimmende Motivation zur Ausbildung eines Kantianismus im 19. Jahrhundert“²².

Die neue Ausrichtung sieht Funke schon bei Paul Natorp selbst vollzogen. In dessen 1920 erschienenem Werk *Sozialidealismus* entdeckt er „aufschlussreiche Hinweise“. Dass Natorp in seinen *Vorlesungen über praktische Philosophie* (erschienen 1925 posthum) zu einer „eigentlichen Seinsmetaphysik“ (Funke) gelangt, belegt er mit zwei Gedanken Natorps. Einerseits spricht dieser davon, dass die kantischen Kategorien „nicht bloss Kategorien des Denkens oder des Seins als gedachten, sondern des seienden Seins“²³ bilden. Zum anderen gelangt er zu der Aussage, dass „die grundlegende Philosophie handeln müsste vom Sein und nicht von der Erkenntnis“²⁴. Damit wird, so Funke, aus der frühen Marburger „Gesetzeslehre des Denkens“ eine „Seinslehre des Logos“, worin der Punkt des Umschlags im Neukantianismus liege²⁵.

Die Besinnung auf das Metaphysische in Kants Denken kann durchaus als Aspekt dieser grösseren geistigen Bewegung betrachtet werden, die sich einerseits als allgemeiner Wandel auf allen geistigen Gebieten zeigte und sich andererseits in einer allgemeinen Tendenz zur Metaphysik manifestierte.

1.2 Das Bedürfnis nach Weltanschauung

Aber nicht nur die Metaphysik war wieder salonfähig geworden. Der Begriff „Weltanschauung“ erlebte in der philosophischen und öffentlichen Diskussion eine eigentliche Hochkonjunktur. Die Liste der deutschen Publikationen bis in die 1930er

²² Gerhard Funke, Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts, in: Von der Aktualität Kants, Bonn 1979, S. 184.

²³ Paul Natorp, Vorlesungen über praktische Philosophie, Erlangen 1925, S. 36.

²⁴ *ibid.*, S. 6.

²⁵ Funke, Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts, S. 189. Auch Helmut Holzhey macht eine Entwicklung zu einer „metaphysisch-mystischen Esoterik“ in Natorps Spätphilosophie namhaft (H. Holzhey, Cohen und Natorp, Basel/Stuttgart 1986, Bd. I, S. 43).

Jahre, die den Ausdruck im Titel tragen oder sich damit beschäftigen, ist entsprechend umfangreich²⁶, und man findet zahlreiche bekannte Namen unter den Autoren, etwa Erich Adickes, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Heinrich Rickert. Karl Vorländer veröffentlichte sogar eine Sammlung von Ausschnitten aus Kants Schriften unter dem Titel *Kants Weltanschauung aus seinen Werken* (Darmstadt 1919).

Was aber ist unter „Weltanschauung“ zu verstehen? Weder zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch heute ist der Begriff leicht zu fassen. Auch Martin Heidegger nennt seine Bedeutung „dunkel“ und „schwer bestimmbar“²⁷. Wahrscheinlich war es Kant, der den Ausdruck zum ersten Mal verwendet hat: In der *Kritik der Urteilkraft*²⁸ bezeichnet er ganz einfach die Betrachtung der sinnlich gegebenen Welt als „Weltanschauung“²⁹. Auch Goethe gebraucht den Ausdruck zum Teil noch in dieser Weise. Doch diese Bedeutung des Wortes hält sich nicht lange. Schon in Schellings und Hegels Verwendung geht sie verloren und wird durch andere Bedeutungen ersetzt³⁰. Später wird der Ausdruck auch ausserhalb der Fachphilosophie populär, und er verliert durch die Vielfalt der Verwendungsweisen seine Fassbarkeit. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wird bereits von „demokratischer, pessimistischer oder mittelalterlicher Weltanschauung“ gesprochen³¹.

Um trotz der Schwierigkeiten die Grundbedeutung des Begriffs „Weltanschauung“ herauszuarbeiten, gehe ich vom „Weltbild“ aus. Obwohl die beiden Begriffe häufig nicht trennscharf gebraucht werden, machen die einschlägigen Wörterbücher zwischen ihnen einen Unterschied geltend: Unter „Weltbild“ wird gemeinhin die Gesamtheit der wissenschaftlichen Erkenntnis über die Welt verstanden. Das „Weltbild“ ist insofern objektorientiert. Mit „Weltanschauung“ ist zwar normalerweise ebenfalls eine

²⁶ vgl. Jürgen Mittelstrass (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 4, Stuttgart/Weimar 1996, Artikel „Weltanschauung“ von Annemarie Gethmann-Siefert, S. 652f.

²⁷ Heidegger, Einleitung in die Philosophie, S. 231.

²⁸ „Denn nur durch dieses [i.e. ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist; Vf.] und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der *Weltanschauung*, als blosser Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt, in der reinen intellektuellen Grössenschätzung, unter einem Begriffe ganz zusammengefasst, obzwar es in der mathematischen durch Zahlenbegriffe nie ganz gedacht werden kann“ (W X 177) (Hervorhebung von mir).

²⁹ vgl. Martin Heidegger, Einleitung in die Philosophie (1928/29), GA Bd. 27, Hg. Otto Saame und Ina Saame-Speidel, Frankfurt am Main 1996, S. 231; Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 28, Leipzig, 1955, S. 1530.

³⁰ Schelling schrieb: „Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewusstlos, oder frei und mit Bewusstsein produktiv; bewusstlos produktiv in der Weltanschauung, mit Bewusstsein in dem Erschaffen einer ideellen Welt“ (Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799), Sämtliche Werke, Bd. III, Stuttgart und Augsburg 1858, S. 271). Hegel spricht in der *Phänomenologie des Geistes* von einer „moralischen Weltanschauung“ (Werke, Frankfurt a. M., 1970, Bd. III, S. 442-452).

³¹ Heidegger, Einleitung in die Philosophie, S. 231.

Gesamtheit gemeint, aber eher ein Ganzes von Grundannahmen, Prinzipien und Werten, welche die Welt, ihren Sinn und die Stellung des Menschen in ihr betreffen. Das Verhältnis des Subjekts zur Welt hat in der Weltanschauung einen zentralen Stellenwert. Während der Ausdruck „Weltbild“ eher für eine Gesamtheit von *Wissen* über die Welt steht, bedeutet „Weltanschauung“ etwas wie eine *Interpretation* der Welt, die dem einzelnen Menschen eine Orientierung in Leben und Welt erlaubt und ihm als Grundlage von Handlungsentscheidungen dient.

Wenn nun in den 1920er Jahren eine eklatante Nachfrage nach „Weltanschauung“ herrschte, dann manifestierte sich darin ein nicht zuletzt durch die Schrecknisse des 1. Weltkrieges gewecktes oder zumindest verstärktes Bedürfnis nach Orientierung, nach Halt, nach Werten, nach all dem also, für das einst Kirche und Religion aufgekomen waren. Die Philosophie in Deutschland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konzentrierte sich auf erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Fragen, und wollte nicht in erster Linie diesem Bedürfnis gerecht werden. Das Weltanschauliche wie das Metaphysische jetzt wieder in die Philosophie zurückzubringen, entsprach einer Forderung der Kriegs- und Nachkriegszeit.

In verschiedenen Ausgestaltungen wurde die Frage aufgeworfen, ob und inwiefern die Philosophie für die Ausbildung von Weltanschauung zuständig sei. Um hier nur eine Linie der zu Beginn des 20. Jahrhunderts geführten Debatte anzudeuten, seien die Ansätze von Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers und Martin Heidegger kurz skizziert.

Nach Dilthey bringt die Philosophie eine Weltanschauung, die sich im einzelnen Menschen durch Lebenserfahrung und fortschreitende Reflexion ausbildet, „zur Allgemeingültigkeit“³². Was zunächst bloss eine persönliche Überzeugung war, wird mit dem Anspruch formuliert, allgemein gültig und wahr zu sein. Karl Jaspers nimmt dies insofern auf, als für ihn nur noch den Namen Philosophie verdient, was Impulse gibt, Werttafeln aufstellt, dem Menschen Ziel und Sinn, „mit einem Wort: Weltanschauung“³³ vermittelt. Martin Heidegger stellt dieses Verhältnis zwischen Philosophie und Weltanschauung grundsätzlich in Frage. Für ihn ist es „viel zu reich

³² Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, hg. von Otto Pöggeler, Hamburg 1984, S. 75; vgl. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen* (1911), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Leipzig und Berlin, 1931, S. 94.

³³ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), München/Zürich 1994, S. 2.

und verwickelt, als dass es auf eine einfache Formel zu bringen wäre“³⁴, und er verweigert sich so dessen eindeutiger Bestimmung.

In den metaphysischen Kantinterpretationen der 1920er Jahre schlug sich das Bedürfnis nach Weltanschauung insofern nieder, als einige Interpreten Kant eine klar bestimmte Weltanschauung unterstellten und sein Werk ganz auf dieser Grundlage auszulegen versuchten.

2. Die „metaphysische“ oder „ontologische“ Kantinterpretation

Das Jubiläumsjahr 1924 wurde zum Auftakt einer Richtung der Kantinterpretation, die gemeinhin als „metaphysische“ oder „ontologische“ bezeichnet wird und die seither kontinuierlich in der Diskussion geblieben ist. Für die 1950er Jahre belegt dies Gottfried Martin mit einem Vortrag anlässlich des XII. internationalen Philosophenkongresses (1958), in dem er drei Perioden der Kantinterpretation unterscheidet, die des Deutschen Idealismus, die des Neukantianismus und die „ontologische Kantinterpretation der Gegenwart“³⁵. Ottokar Blaha, selbst ein Vertreter der neueren metaphysischen Kantinterpretation, stellt 1967 fest, dass die metaphysische Richtung der Kant-Forschung „in den letzten Jahren immer mehr an Boden“ gewinnt³⁶. 1979 bezeichnen Volker Gerhard und Friedrich Kaulbach sie als „eine bis zum heutigen Tage aktuelle Richtung in der Kantinterpretation“³⁷. Und die Diskussion um die metaphysischen Implikationen der kantischen Lehre ist bis heute nicht abgeschlossen, wenn sie auch hauptsächlich in einem katholisch-theologischen Kontext, zum Beispiel durch Alois Winter, Ottokar Blaha und Franz Portmann, weitergeführt wird³⁸.

³⁴ Heidegger, Einleitung in die Philosophie, S. 398.

³⁵ Gottfried Martin, Die deutsche ontologische Kantinterpretation (1958), in: ders., Gesammelte Abhandlungen, (Kant-Studien, Ergänzungsheft 81), 1961, S.105.

³⁶ Ottokar Blaha, Die Ontologie Kants – Ihr Grundriss in der Transzendentalphilosophie, Salzburg/München 1967, S. 15.

³⁷ Volker Gerhard und Friedrich Kaulbach, Kant, Darmstadt 1979, S. 3.

³⁸ vgl. Literaturverzeichnis: weiterführende Literatur.

2.1 Begriff

Die Begriffe „metaphysische“ und „ontologische“ Kantinterpretation sind in den 1920er Jahren noch nicht verwendet worden. Jene Personen, deren Untersuchungen später unter diesem Begriff zusammengefasst wurden, haben sich nicht organisiert oder sich irgendwie sonst in einer Bewegung oder Schule zusammengeschlossen. Der Begriff der „ontologischen“ Kantinterpretation findet sich erstmals bei Gottfried Martin 1958 als Sammelbezeichnung. In Bezug auf die Kantinterpretationen werden die Prädikate „ontologisch“ bzw. „metaphysisch“ in der Literatur, auf die ich mich hier stütze, in der Regel synonym gebraucht. Gottfried Martin benützt im erwähnten Vortrag nur „ontologisch“; für ihn sind aber in diesem Fall Ontologie und Metaphysik Synonyme³⁹, das heisst, er hat den ursprünglich engeren Begriff der Ontologie dem weiteren der Metaphysik angeglichen, sodass beide Begriffe sowohl die Frage nach dem Sein des Seienden im Allgemeinen – die ehemalige *metaphysica generalis* – als auch jene nach dem Sein des ersten Seienden – die *theologia naturalis* als Teil der *metaphysica specialis* – umfassen. Bei Funke sind die Prädikate „metaphysisch“ und „ontologisch“ ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied, ebenso bei Gerhard/Kaulbach. Beide werden vor allem dazu verwendet, sich von der erkenntnistheoretischen Kantinterpretation abzugrenzen, die in den vorangegangenen Jahrzehnten die Diskussion beherrscht hatte.

In dieser Arbeit soll zwischen „metaphysischer“ und „ontologischer“ Kantinterpretation ein Unterschied gemacht werden. Die Grundlage für diese Unterscheidung bildet jene traditionelle Auffassung von Metaphysik, mit der Kant aufgewachsen ist. Der Begriff der „metaphysischen Kantinterpretation“, verstanden in einem weiten Sinne, umfasst demnach alle Bemühungen, Kant im Sinne der *metaphysica*, die sich in *metaphysica generalis* (Ontologie als Bestimmung der allgemeineren Prädikate des Seienden) und *metaphysica specialis* (Kosmologie, Psychologie, Theologie) teilte, zu interpretieren. Der Name der „ontologischen Kantinterpretation“ steht dann für die Untergruppe jener Auslegungen, die Kant speziell unter einer ontologischen Fragestellung lesen. Von einer „metaphysischen Kantinterpretation“ in engerem Sinne kann im Blick auf jene Interpretationen die Rede sein, die sich Kants positiven Aussagen zu Welt, Seele und Gott zuwenden⁴⁰.

³⁹ Gottfried Martin, Die deutsche ontologische Kantinterpretation, S. 105.

⁴⁰ Wie sich die in dieser Arbeit untersuchten Interpretationen diesem Schema einordnen lassen, wird sich zeigen. Eine Antwort wird im IV. Teil, Kapitel 2 angestrebt (überprüfen).

2.2 Die bisherige Forschung

Die metaphysische Kantinterpretation ist bis anhin noch nicht dazu gekommen, eingehend auf sich selbst zu reflektieren. Auch an ihrer Erforschung von aussen ist bis jetzt noch kaum gearbeitet worden. Die diesbezüglichen Arbeiten lassen sich an einer Hand abzählen. Gottfried Martin, der 1951 eine eigene Kantinterpretation vorgelegt hat⁴¹, stellt in *Die deutsche ontologische Kantinterpretation*⁴² die Interpretationen von Heimsoeth, Hartmann, Heidegger und seine eigene in ihren Grundzügen dar. In den 1970er Jahren erscheinen drei Aufsätze von Gerhard Funke, die sich mit dem Thema befassen. Der Aufsatz *Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation*, den er 1971 zum 85. Geburtstag Heinz Heimsoeths publizierte, ist im Wesentlichen dessen Werk gewidmet. Im Aufsatz *Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation*⁴³ versucht er die „Wende zur Metaphysik“ an verschiedenen Kantinterpretationen der ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts festzumachen. In *Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts* (1979) unternimmt er es, die Tendenz zur Metaphysik im älteren Neukantianismus nachzuweisen. Volker Gerhard und Friedrich Kaulbach gehen in ihrem *Kant* auf Entstehung und Typik der metaphysischen Kantinterpretation ein. Ausserdem liegen einige Arbeiten über Heinz Heimsoeths Kant-Interpretationen vor⁴⁴.

Erwähnt seien ferner Wolfgang Ritzels *Studien zum Wandel der Kantauffassung*⁴⁵, in denen er die Interpretationen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bei Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch untersucht und vergleicht.

Im Folgenden sollen die wichtigsten Forschungsergebnisse kurz umrissen werden.

Gottfried Martin unterscheidet eine Interpretation, „die wesentlich auf den Text gerichtet ist“ und dabei rein philologischen Methoden ziemlich nahe kommt, von einer „wesentlich systematische[n] Interpretation“, in die „der eigene philosophische

⁴¹ Gottfried Martin, *Immanuel Kant – Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln 1951.

⁴² Gottfried Martin, *Die deutsche ontologische Kantinterpretation*, a.a.O. Anm. 35, S.105-109.

⁴³ Gerhard Funke, *Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation*, in: *Kant-Studien* 62 (1971), S. 446ff., und in: G. Funke, *Von der Aktualität Kants*, Bonn 1979, S. 217-237; ders., *Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation*, in: *Kant-Studien* 67 (1976), S.409-424; ders., *Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts*, in: G. Funke, *Von der Aktualität Kants*, Bonn 1979, S.181-216.

⁴⁴ vgl. Literaturverzeichnis, Sekundärliteratur zu Teil II, Kap. 5.

⁴⁵ Wolfgang Ritzel, *Studien zum Wandel der Kantauffassung*, Meisenheim/Glan 1952.

Standpunkt des Interpreten stets mit einfließen“ wird. Letzteres geschieht bezüglich Kant zuerst im Deutschen Idealismus bei Fichte, Schelling und Hegel, die ihre eigenen Philosophien als Fortbildungen oder gar Vollendungen des kantischen Denkens verstehen; dann im Neukantianismus bei Cohen, Natorp und Cassirer als Vertretern der Marburger Schule sowie bei Windelband und Rickert als Repräsentanten der südwestdeutschen Schule; systematisch ausgerichtet ist schliesslich die ontologische Kantinterpretation, deren gemeinsames Merkmal nach Martin in der Auffassung besteht, dass die Philosophie, und insbesondere die Philosophie Kants, sich nicht in Erkenntnistheorie erschöpft⁴⁶.

Martin hält aber fest, dass sich tiefgreifende Differenzen aus der Frage ergeben, „worin die Aufgabe der Metaphysik und damit das Ziel einer Kantinterpretation zu suchen sei“⁴⁷. Er unterscheidet zwei Ansätze. Versteht man erstens unter Metaphysik eine Disziplin, die eine *theologia naturalis* als ihren wesentlichen Teil enthält, dann geht die entsprechende metaphysische Kantinterpretation davon aus, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die Möglichkeit einer natürlichen Theologie „kritisch“ – im Sinne der Vernunftkritik – beurteilt. Als Vertreter dieser auf die natürliche Theologie fokussierenden Richtung macht Martin Max Wundt und Gerhard Krüger⁴⁸ namhaft. Man kann aber zweitens unter Metaphysik auch eine allgemeine Aufgabe verstehen, bei der über die Möglichkeit oder die Notwendigkeit einer *theologia naturalis* noch gar nicht entschieden ist. Eine zweite Gruppe von Interpreten versteht Metaphysik in diesem Sinne wesentlich als Lehre vom Seienden als Seienden, und lässt die Möglichkeit einer natürlichen Theologie zumindest dahingestellt⁴⁹; das ist einerseits bei Heinz Heimsoeth und Nicolai Hartmann der Fall, andererseits unter Betonung seines eigenen philosophischen Standpunkts bei Martin Heidegger. In der Nähe von Heimsoeths und Hartmanns Kantauslegung sieht Martin seine eigene⁵⁰. Er stellt sich darin die Frage, wie man Kants Philosophie verstehen muss, damit seine Lehre vom Ding an sich textgetreu angeeignet werden kann⁵¹.

⁴⁶ Martin, Die deutsche ontologische Kantinterpretation, S. 105.

⁴⁷ *ibid.*

⁴⁸ Gerhard Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen 1931.

⁴⁹ Martin, Die deutsche ontologische Kantinterpretation, S. 106.

⁵⁰ Gottfried Martin, Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie, Köln 1951.

⁵¹ Martin, Die deutsche ontologische Kantinterpretation, S. 108. Hier findet sich auch der Hinweis auf eine 1958 erschienene Arbeit von Ingeborg Heidemann (Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“; in: *Ergänzungshefte der Kant-Studien*, Heft 75, Köln 1958), in der die Autorin den Punkt zu finden versucht, in welchem die Auslegungen von Heimsoeth, Hartmann, Martin einerseits und Heidegger andererseits zusammenhängen.

Nach Gerhard Funke kann die „Metaphysische Wende“ im Blick auf Kant nun auch so verstanden werden, dass damit die bei diesem zweifellos nicht ausgemerzte metaphysische Tradition gemeint ist. Damit spielt er insbesondere auf die Kantdeutungen Max Wundts (Kant als Metaphysiker, 1924), Erich Adickes' (Kant und das Ding an sich, 1924) und Heinz Heimsoeths (Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus [1924], Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie [1924]) an.

Die „Wende zur Metaphysik“ tritt ferner in ganz unterschiedlichen Kant-Interpretationen zu Tage: Bei Richard Kroner (Von Kant bis Hegel, 1921/24) wird sie zu einer „Wende zu Hegel“⁵²; Georg Simmel „metaphysiziert“ Kant in seinen Vorlesungen (1904) im Rahmen der Lehre vom „Menschen schlechthin“⁵³; Hans Pichler stellt in *Über Christian Wolffs Ontologie* (1910) einen Zusammenhang zwischen Wolffs Ontologie und Kants reinen Verstandesbegriffen her⁵⁴. Kant habe, so Pichler, geglaubt, die Kategorien ohne Hinblick auf die Erfahrung inventarisieren zu können, und habe damit nichts anderes als „die knappe Skizze einer Ontologie“ gegeben. Den Zusammenhang zwischen Wolffs Ontologie und Kants reinen Verstandesbegriffen wieder in Erinnerung gerufen zu haben stellt für Funke „auch eine Wende zur Metaphysik“ in der Kantinterpretation dar⁵⁵. Bruno Bauch (Immanuel Kant, 1917) wird nach Funke durch Kants doppelten Begriff von Erkenntnis zur Metaphysik geführt. Bei Kant gibt es nach Bauch eine Direkterfahrung des Gegenstandes und eine transzendental-reflexive Erkenntnis bezüglich solcher Erfahrung des Gegenstandes. Auch das Tatsächliche ist im Logos gegründet. Wirklichkeit ist also insgesamt nichts Alogisches, und diese Feststellung erhebt ihrerseits Anspruch auf Gültigkeit. Ist sie Erkenntnis, so Funke, so gründet sie in einer Vernunft, die mehr ist, als der naturkonstituierende Verstand, und im grundsätzlichen Rückgang auf sie liege Bauchs Metaphysik⁵⁶.

Wie gesagt, bestimmt Martin das Wesen der „ontologischen Kantinterpretation“ zunächst negativ: Sie bestreite allgemein, dass sich Philosophie in Erkenntnistheorie erschöpfe. In dieser Bestimmung ist bereits ein Motiv der Wendung zur Metaphysik

⁵² Funke, Die Wendung zur Metaphysik, S. 201.

⁵³ Funke, Metaphysische Kantinterpretation, S. 410.

⁵⁴ Hans Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig 1910.

⁵⁵ Funke, Metaphysische Kantinterpretation, S. 419.

⁵⁶ *ibid.*, S. 417.

implizit enthalten: das Ungenügen an einer Philosophie, die ihre Hauptaufgabe in der Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Fragestellungen sieht.

Funke schliesst sich Martin an. Nach ihm sind die Motive für die Entstehung der Kantbewegung um die Mitte des 19. Jahrhunderts, wenn auch durchaus verschiedenartiger Natur, unter dem Oberbegriff einer Kritik an der Spekulation zusammenzufassen. Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts könne als eine Wendung gegen die seinerzeit bestimmende Motivation zur Ausbildung eines Kantianismus im 19. Jahrhundert gefasst werden⁵⁷.

Gerhard und Kaulbach identifizieren zusätzlich drei Interessenrichtungen, deren Zusammenwirken in den 1920er Jahren die neue Kantinterpretation bewirkt habe. Erstens forderten die Erschütterungen des 1. Weltkrieges das philosophische Denken dazu heraus, die Sinnfragen, die Nietzsche aufgeworfen hatte, aufs Neue zu stellen. Der Krieg unterminierte zudem das Vertrauen zur „Vernunft“, weshalb man sich veranlasst sah, Kant auf die Gründe zu befragen, mit denen dieses Vertrauen zu rechtfertigen sei. Zweitens: Ein starkes Interesse am Sein als solchen wurde wach, das in der neukantianischen Teilung des „Bewusst-seins“ in ein theoretisches und ein praktisches aufgelöst worden war. Unter dem Einfluss der Frage nach der Einheit des Seins beachtete man jetzt stärker „Kants Aussage, den transzendentalen Prinzipien komme *ontologische Bedeutung* zu“⁵⁸. Drittens: Während vor dem 1. Weltkrieg die Neigung bestanden hatte, ‚die‘ kantische Philosophie als einen in der sogenannten kritischen Phase perfekt gewordenen Lehrbestand aufzufassen, setzte sich jetzt die Einsicht durch, dass es einen solchen festen Lehrbestand gar nicht gebe, dass auch die Philosophie der kritischen Phase Kants eine Entwicklung aufweise. Es kam zu Bewusstsein, dass sich massgebende Begriffe und Probleme Kants nur verstehen lassen, wenn die denkgeschichtlichen Linien der Tradition vor Kant berücksichtigt werden, dass Kants Werk als Dokument einer Denkgeschichte zu lesen sei⁵⁹. Gerhard und Kaulbach bemerken auch, dass in der metaphysischen Kantinterpretation jene Methode an Bedeutung gewinnt, die man, bei allen Unterschieden im Einzelnen, als die „entwicklungsgeschichtliche“ bezeichnen kann. In Verbindung mit dem systematischen Interesse der metaphysischen Kantinterpretation zeige diese Methode den Weg zu einer Reproduktion des Denkgesamten, innerhalb dessen die „philosophische Tat“

⁵⁷ Funke, Die Wendung zur Metaphysik, S. 184.

⁵⁸ Gerhard/Kaulbach, S. 4. Die Autoren führen nicht aus, auf welche Stelle(n) bei Kant sie sich damit beziehen.

⁵⁹ *ibid.*, S. 3f.

Kants ihre Stelle habe⁶⁰. Als repräsentativ erachten sie Heinz Heimsoeths Arbeiten zur Kantforschung; insbesondere die Schriften von 1924 hätten „die Massstäbe für diesen Typus der Kantauslegung gesetzt“⁶¹.

3. Methode und Aufriss

1. Methode: Man spricht im Zusammenhang mit der Auslegung philosophischer Texte von historischer, entwicklungsgeschichtlicher, psychologischer oder systematischer Interpretation. Zu welcher Art von Interpretation gehören jene, die man die „metaphysischen Kantinterpretationen“ nennt? Wie schon angedeutet, ist Gottfried Martin der Ansicht, es handle sich jeweils um systematische Interpretationen⁶². Für Gerhard Funke bemühte sich Heinz Heimsoeth ein Leben lang um die „historisch-systematisch angemessene Deutung der Kantischen Kritik und Metaphysik“⁶³. Gerhard/Kaulbach sehen in der metaphysischen Kantinterpretation ein entwicklungsgeschichtliches und ein systematisches Interesse vereinigt⁶⁴. Der Ausdruck „entwicklungsgeschichtlich“ ist hinreichend klar und besagt, dass philosophische Ansätze und Theoreme in ihrer Veränderung über die Zeit beobachtet werden, sei dies im Hinblick auf einen einzelnen Autor oder innerhalb einer Tradition von mehreren Autoren. Das Attribut „historisch“ ist weniger präzise: Mit ihm kann sowohl ein entwicklungsgeschichtliches Interesse gemeint sein als auch ein Suchen nach so etwas wie „historischer Wahrheit“, beispielsweise nach dem „echten“ Kant oder nach dem, was Kant „wirklich gedacht“ hat. „Psychologisch“ wird eine Interpretation dann genannt, wenn von einem philosophischen Text her Rückschlüsse auf die Persönlichkeit des Autors gezogen werden, oder umgekehrt, wenn von der (mutmasslichen) Persönlichkeitsstruktur eines Verfassers her sein philosophischer Ansatz verstanden werden soll. Eine rein „systematische“ Interpretation scheint sich nicht um historische Zusammenhänge zu kümmern. Ihr geht es, dem Namen nach zu schliessen, in irgendeiner Weise um das System⁶⁵. Es zeigt sich indessen, dass sich jene

⁶⁰ *ibid.*, S. 5.

⁶¹ *ibid.*, S. 6.

⁶² Martin, Die deutsche ontologische Kantinterpretation, S. 105.

⁶³ Funke, Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation, S. 217.

⁶⁴ Gerhard/Kaulbach, Kant, S. 5.

⁶⁵ Dass man sich, sobald man die Frage nach dem Wesen systematischer Interpretation aufwirft, auf schwierigem Terrain bewegt, zeigt Gerhard Lehmann in *Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation* (in: Kant-Studien 49 [1957/58], S. 364-388, und in: Beiträge zur Geschichte und

Interpretationen, die als „systematisch“ bezeichnet werden, nicht auf die Auslegung philosophischer Systeme beschränken; auch die Texte eines Lichtenberg oder eines Nietzsche, die in keiner Weise die Bildung eines Systems anstreben, können „systematisch“ ausgelegt werden. Das Hauptmerkmal systematischer Interpretation liegt nicht in einer Fokussierung auf philosophische Systeme, sondern vielmehr darin, dass sie zusammenhängende Gedankengänge aus einem Text herausarbeiten will. Sie grenzt sich damit von Interpretationsbemühungen ab, die äusserst textgetreu und mit philologischen Methoden vorgehen. Die Ansprüche, die einzelne Interpreten an ihre systematische Interpretationsarbeit stellen, sind dabei unterschiedlich. Manche systematische Interpretation versteht sich als „historisch“ mit einem mehr oder weniger stark eingeschränkten Anspruch darauf, das an den Tag zu bringen, was ein Autor wirklich gedacht hat (Friedrich Paulsen, Heinz Heimsoeth); man bezeichnet sie dann mitunter als „historisch-systematisch“. Andere setzen sich zum Ziel, eine Philosophie aus ihrem „Geist“ zu verstehen (Bruno Bauch) und signalisieren mit dieser Wortwahl, dass sie sich gegenüber dem Text mehr oder minder weit gehende Freiheiten herausnehmen. Wieder andere legen einen Text primär vor dem Hintergrund eigener philosophischer Fragestellungen aus und blenden historische Zusammenhänge bewusst aus (Nicolai Hartmann, Martin Heidegger). Ihnen geht es darum, vergangenes Denken für gegenwärtige Problemstellungen fruchtbar zu machen.

Alle in dieser Arbeit untersuchten Kantauslegungen sind systematischer Natur, wenn in ihnen auch psychologische Hilfsmittel verwendet (Friedrich Paulsen, Max Wundt) oder entwicklungsgeschichtliche Linien verfolgt werden (Heinz Heimsoeth, Max Wundt) und philologische Methoden zur Anwendung kommen (Erich Adickes).

Die in den Teilen I und II erfolgende Untersuchung dieser Interpretationen versteht sich selbst primär als eine historische. Sie steht gegenüber den einzelnen Interpreten hauptsächlich unter folgenden Fragen:

- 1) Welches ist sein Metaphysikverständnis?
- 2) Wo macht er das Metaphysische bei Kant fest?
- 3) Welche (neuen) Aspekte kantischer Philosophie hat ein Interpret eröffnet?
Inwieweit sind Ergebnisse der jeweiligen Interpretation von der Kantforschung akzeptiert worden?

Interpretation der Philosophie Kants, Berlin 1969, S. 89-116). Denn es ist weder von vornherein klar, was philosophische Interpretation mit Systematik zu tun hat, noch was überhaupt unter einem System zu verstehen ist.

Dabei ist immer darauf zu achten, wo Einflüsse der eigenen philosophischen Position eines Interpreten in seiner Kantauslegung manifest werden.

In Teil III werden einige zentrale Thesen metaphysischer Kantinterpretation unter systematischen Aspekten untersucht

2. Aufriss: Im Rahmen dieser Arbeit war es nötig, unter den Interpretationen, die Kant explizit als Metaphysiker verstehen oder ihr Augenmerk ausdrücklich auf metaphysische bzw. ontologische Aspekte seines kritischen Werkes richten, eine Auswahl zu treffen⁶⁶. Zum 200. Geburtsjahr Kants erschienen 1924 gleich mehrere Werke und Aufsätze, die Licht auf die metaphysischen Aspekte in Kants Werk zu werfen beabsichtigten⁶⁷ – weshalb dieses Jahr in der Kantforschung auch als „Epochenjahr“ bezeichnet worden ist⁶⁸ – doch waren sie nicht die ersten, die eine „Wende zur Metaphysik“ in der Kantforschung vollzogen.

1898 hatte Friedrich Paulsen ein Buch mit dem Titel *Immanuel Kant – sein Leben und seine Lehre* veröffentlicht, in dem er die These zu untermauern versucht, Kant sei es nie darum gegangen, die Metaphysik zu zerstören, vielmehr darum, eine solche aufzubauen. Grundlage dieser These ist die Annahme, Kant habe persönlich einer idealistischen Metaphysik angehangen, die sich mit dem in den Kritiken vertretenen transzendentalen Idealismus nicht nur vertrage, sondern ihm auch als Grundlage diene. Paulsen versteht Kant als Metaphysiker, der mit Platon und Leibniz in eine Reihe zu stellen ist.

Damit war die Diskussion um das Verhältnis Kants zur Metaphysik lanciert. Hermann Cohen reagierte scharf und polemisch auf Paulsens Buch⁶⁹. Andere Besprechungen waren in skeptischem Ton gehalten. Vaihinger etwa fand, Paulsen stelle in ein grelles Licht, was bei Kant nur durch einen Schleier hindurch sichtbar werde⁷⁰. Der Angegriffene fühlte sich durch die Kritiken zu einer Rechtfertigung veranlasst, die er in

⁶⁶ Nicht berücksichtigt werden folgende mitunter als „metaphysisch“ bezeichnete Kantauslegungen: Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin/Leipzig 1917 (stellt Kants Lehre als Theorie der Kultur dar); Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921/24 (enthält eine Kantauslegung aus der Sicht der Hegelschen Philosophie; vgl. auch Heinrich Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, Charlottenburg 1927); Erich Przywara, *Kant heute – eine Sichtung* (sucht Gemeinsamkeiten zwischen Thomas und Kant), München und Berlin 1930; Johannes Volkelt, *Kant als Philosoph des Unbedingten*, Erfurt 1924.

⁶⁷ Im selben Jahr erschien auch *Kant als Philosoph der modernen Kultur* von Heinrich Rickert (Tübingen 1924).

⁶⁸ Hans Wagner, *Zur Kantinterpretation der Gegenwart: Rudolf Zocher und Heinz Heimsoeth*, in: *Kant-Studien* 53 (1961/2), S. 235-254, bes. S. 246.

⁶⁹ Hermann Cohen, *Ein Buch über Kant*, in: Th. Barth (Hg.), *Die Nation*, Nr. 43/44 (22./29. Juli 1899); abgedruckt in: Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hg. von Albert Görland und Ernst Cassirer, Berlin 1928, Bd. II, S. 478-500.

⁷⁰ Hans Vaihinger, *Kant – Ein Metaphysiker?* in: *Philosophischen Abhandlungen*, Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag gewidmet, Tübingen 1900, S. 135-158.

seinem Aufsatz *Kants Verhältnis zur Metaphysik*⁷¹ im Jahr 1900 vorlegte, und als der gewünschte Erfolg ausblieb, doppelte er 1903 mit einer Auflistung seiner Kernthesen unter dem Titel *Kant und die Metaphysik – Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen*⁷² nach. Damit war diese Debatte fürs Erste abgeschlossen. Der Auffassung Paulsens folgte lediglich Konstantin Oesterreich, der die Ergebnisse seiner Untersuchungen 1906 in einer Dissertation – sein Doktorvater war Paulsen selbst – unter dem Titel *Kant und die Metaphysik* publizierte. Er hatte sich darin die Aufgabe gestellt, die „*Entwicklung der Gedanken des Philosophen über den Begriff, die Methode und die Möglichkeit der Metaphysik* durch die Stadien seiner Philosophie hindurch zu verfolgen (...)“⁷³.

Es wird darauf zu achten sein, welche Motive Paulsens in der Diskussion der 1920er Jahre, insbesondere bei Max Wundt, wieder aufgenommen werden⁷⁴.

Zwei der hier zu untersuchenden Kantinterpretationen stammen von Autoren, die ursprünglich der Marburger Schule angehörten, nämlich von Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth⁷⁵.

Heinz Heimsoeth beschäftigt sich in seinem Aufsatz *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* (1924) mit den metaphysischen Motiven, die der Bildung des Dualismus von Rezeptivität und Spontaneität einerseits und von Raum und Zeit andererseits zugrunde liegen. Hier gilt es zu analysieren, was mit dem Ausdruck „metaphysisches Motiv“ gemeint ist und welches Metaphysikverständnis hierin zum Tragen kommt. Ferner stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Motiv zur Bildung einer Theorie und der Theorie selbst. In *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* (1924) befasst sich Heimsoeth mit der Frage, ob nicht der Mensch einen Zugang zum Ding an sich habe, nämlich in seinem Selbstbewusstsein. In seiner Darstellung der *Metaphysik der Neuzeit* (1929) von Nikolaus von Kues bis Schopenhauer fehlt auch Kant nicht, ja der Entwicklung seines Denkens ist der meiste Platz gewidmet. Hier wird darauf zu achten sein, wo Heimsoeth

⁷¹ Friedrich Paulsen, *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, in: *Kant-Studien* 4 (1900), S. 413ff.

⁷² Friedrich Paulsen, *Kant und die Metaphysik – Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen*, in: *Kant-Studien* 8 (1903), S. 111ff.

⁷³ Konstantin Oesterreich, *Kant und die Metaphysik*, Berlin 1906, in *Kant-Studien*, Erg.-H. Nr. 2, S. 1.

⁷⁴ Max Wundt, *Kant als Metaphysiker*, S. 4f.

⁷⁵ Funke ist der Ansicht, die beiden Autoren hätten die Anstöße zur metaphysischen Kantdeutung von Natorp und dessen Wendung zur Metaphysik erhalten (Funke, *Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts*, S. 183). Doch diese Behauptung lässt er unbelegt. Der Briefwechsel zwischen Hartmann und Heimsoeth 1907 bis 1917 zeigt dagegen deutlich, wie sich beide bereits in diesen Jahren zunehmend von der Schule distanzieren. Ihre metaphysischen Kantdeutungen können ebenso gut auf ihre eigene Entwicklung zurückgeführt werden.

das Metaphysische in Kants Werk verortet. – Nicolai Hartmann wendet in *Diesseits von Idealismus und Realismus* (1924) seine Grundsätze zur Interpretation von philosophischen Texten auf Kant an. Es geht ihm nicht um ein historisches, sondern um ein systematisches Kantverständnis. Er habe „nicht zu interpretieren, was Kant gedacht, sondern herauszuheben, womit er uns und kommenden Zeiten voranschritt“⁷⁶. Er trennt im Folgenden den Teil der kantischen Philosophie, der zum System des transzendentalen Idealismus gehört, von jenem Teil, in dem sich Kant von den „Problemen“ leiten liess und so über den systematischen Standpunkt des transzendentalen Idealismus hinausging. Das Metaphysische bei Kant entdeckt er ausschliesslich im System des transzendentalen Idealismus, das in seinen Augen auf dem „metaphysischen Schema“ des „Subjekts überhaupt“ beruht⁷⁷. Es wird sich aufdrängen, zunächst einmal nach der Bedeutung des Ausdrucks „Metaphysik“ bzw. „metaphysisch“ bei Hartmann zu fragen, und dann zu untersuchen, was er unter dem „Subjekt überhaupt“ in Bezug auf Kant versteht.

Dem Inhalt nach hatte Hartmann sein Kantverständnis bereits in seinen *Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) angedeutet, wenn auch verstreut und dem Gang der eigenen Untersuchung folgend. In *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* (1923) kritisiert er die bisherige Ontologie – auch die Kants. 1924 veröffentlichte er ferner den Aufsatz *Kant und die Philosophie unserer Tage*.

In seinem umfangreichen Werk *Kant als Metaphysiker* (1924) versucht Max Wundt nachzuweisen, dass Kant ein Leben lang der gleichen metaphysischen Weltanschauung angehangen habe. Es sei ihm nur darum gegangen, diese Weltanschauung, die in ihren Fundamenten keinesfalls gesichert war, neu und besser zu begründen. Sie bestehe im Gedanken, dass der Aufstieg zu Gott sowohl über die Welt als auch über die Seele gelingen könne, eine Ansicht, die bereits Wolff vertreten habe. Obwohl es Wundt damit unternimmt, den ganzen Kant vor dem Hintergrund seiner These auszuleuchten, wird in der Literatur Heimsoeth das Verdienst zugesprochen, die Diskussion um den metaphysischen Kant angeregt zu haben. Vielleicht lässt sich bei der Analyse von Wundts Werk eine Antwort auf die Frage finden, warum nicht ihm die Rolle des Initiators zukam.

⁷⁶ Hartmann, Nicolai, *Diesseits von Idealismus und Realismus* (1924), in: *Kleinere Schriften*, Bd. II, Berlin 1957, S. 278.

⁷⁷ *ibid.*, S. 287.

1924 erschien auch Erich Adickes' *Kant und das Ding an sich*. Das Werk hat ausschliesslich die Ding-an-sich-Problematik zum Thema. Der Autor gehört zu jenen Interpreten, die Kant die Annahme der extramentalen Existenz einer Vielheit von affizierenden Dingen an sich unterstellen, und er beruft sich dafür vor allem auf „die starke realistische Tendenz Kants“⁷⁸. Inwiefern ist eine solche Interpretation als „metaphysisch“ zu bezeichnen? Auch *Kant und die Als-Ob-Philosophie* (1927) und *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie* (1929) beziehe ich in die Untersuchung ein.

Zuletzt kommt *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) von Martin Heidegger zur Sprache, eine Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* als Grundlegung der Metaphysik. Heidegger sah seine Aufgabe nicht in einer historisch-philologischen Auslegung Kants, sondern er versuchte, mit Kant in ein „denkendes Gespräch zwischen Denkenden“⁷⁹ zu kommen. Hier wird zu untersuchen sein, ob und wie sich darin Gewaltsamkeit manifestiert. Ist Heideggers Interpretation tatsächlich ein Zwiegespräch oder zwingt sie Kant nur sein, Heideggers, Philosophieverständnis auf? Welches ist das Verhältnis zwischen seiner Fundamentalontologie und seiner Kantinterpretation? Zur Beantwortung dieser Fragen dürfte vor allem eine Bestimmung seines Metaphysikbegriffs gehören. Hierbei dürften die Vorlesungen und Schriften, die im Umfeld von *Sein und Zeit* entstanden sind, hilfreich sein.

Die genannten Interpretationen habe ich in zwei Gruppen eingeteilt. Zur ersten Gruppe gehören jene, die Kant eher im Sinne einer speziellen Metaphysik deuten, namentlich die von Paulsen, Oesterreich, Wundt, Heimsoeth und Adickes. Sie werden in Teil I dieser Arbeit dargestellt. Zur anderen zähle ich jene Auslegungen, die Kant ontologisch deuten: Hartmann und Heidegger; ihre Darstellung erfolgt in Teil II. In Teil III werden einzelne zentrale Thesen metaphysischer Kantinterpretation aufgegriffen und Kants Text gegenüber gestellt.

⁷⁸ Ernst Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924, S. 60 et passim.

⁷⁹ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vorwort zur zweiten Auflage, 1950.

Teil I: Die metaphysische Kantinterpretation

1. Friedrich Paulsen und die von ihm ausgelöste Diskussion

Friedrich Paulsen war mit seinem Buch „Immanuel Kant – Sein Leben und seine Lehre“ (1898)⁸⁰ der Erste, der nach dem Wiedererwachen des Interesses an Kant um die Mitte des 19. Jahrhunderts auf die metaphysische Seite von dessen Werk explizit Gewicht legte⁸¹, der in Kant nicht nur den Erkenntnistheoretiker, sondern auch und vor allem den Metaphysiker sah. Das Buch wurde zum literarischen Erfolg. Bis 1924 konnte es sieben Mal aufgelegt werden. Ob sein Erfolg auf die Betonung des Metaphysischen zurückzuführen ist, lässt sich schwer sagen. Förderlich wirkte sicher, dass es in leicht verständlicher, runder Sprache verfasst ist, nicht allzu tief ins Detail geht und im Ganzen recht übersichtlich gestaltet ist. In Fachkreisen wurde es dagegen mit grosser Skepsis, wenn nicht gar mit unverhohlener Ablehnung aufgenommen.

Mit seiner Kantdarstellung löste Paulsen eine erste kurze Debatte über die Frage aus, ob und wie weit Kant als Metaphysiker gelesen werden könne. Sie war ein Vorbote der Diskussion der 1920er Jahre über den metaphysischen Kant und stellte für die Nachfolgedebatte einen Ausgangspunkt dar.

1.1 Lebensdaten und philosophischer Werdegang

Mit der posthum erschienenen Schrift *Aus meinem Leben* (Berlin 1909) hat Paulsen ein aufschlussreiches Dokument über die Entwicklung seines eigenen Denkens und die Einflüsse, denen es ausgesetzt war, hinterlassen. In dieser unvollendet gebliebenen Lebensbeschreibung gewährt er einen Einblick in sein inneres und äusseres Werden bis in seine ersten Dozentenjahre⁸².

⁸⁰ Friedrich Paulsen, Immanuel Kant – Sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1898 (zit. Kant); Nur ein Jahr später veröffentlichte Paulsen die Schrift *Kant der Philosoph des Protestantismus* (Berlin 1899), in welcher er auf das im Kantbuch Erarbeitete aufbaut. Der Titel dieses Textes ist Programm: Paulsen versucht darin nachzuweisen, dass die „Kantische Philosophie“ eine Frucht des Protestantismus ist (S. 5).

⁸¹ Gerhart Funke, Die Wende zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts, a.a.O. Anm. 22, S. 187.

⁸² Zu Paulsens Leben vgl. Johannes Speck, Friedrich Paulsen – Sein Leben und sein Werk, Langensalza 1926. Für die äusseren Lebensdaten stützte ich mich auch auf: Werner Ziegenfuss und Gertrud Jung, Philosophen-Lexikon, Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, Bd. II, Berlin 1950.

Er wurde am 16. Juli 1846 in Langenhorn (Schleswig) geboren und wuchs dort auf. Seit 1866 studierte er in Erlangen, Bonn und Berlin. Nach einem gescheiterten Versuch in der Theologie wechselte der Student Paulsen zur Philosophie. Aber auch der Einstieg in die Philosophie bereitete ihm Mühe. Es dauerte einige Semester, bis er Tritt gefasst hatte. Der Zugriff zur Philosophie gelang ihm schliesslich 1868 mit der Lektüre von F. A. Langes *Geschichte des Materialismus* (Iserlohn 1866). Lange stellt materialistische Theorien von Demokrit bis ins 19. Jahrhundert vor, um am Ende den Materialismus einer Kritik zu unterziehen; er akzeptiert, dass das mechanistische Erklärungsideal die notwendige Methode der Wissenschaft ist, lehnt aber eine materialistische Deutung der Gesamtwirklichkeit ab.

1870 las Paulsen R. H. Lotzes *Mikrokosmos* (Leipzig 1856-1864): „Lotze hat einen nicht unerheblichen Einfluss auf meine Denkweise geübt; die idealistische Metaphysik ist mir durch ihn erst aus einem möglichen Denken zu einer wirklichen Überzeugung geworden (...)“⁸³. Dieser „idealistischen Metaphysik“⁸⁴ blieb er Zeit seines Lebens treu. Sie übte nicht zuletzt einen starken Einfluss auf seine Kantinterpretation aus.

Bei Friedrich Adolf Trendelenburg⁸⁵ besuchte er während drei Semestern die Aristoteles-Übungen und promovierte bei ihm 1871 über die Methode der aristotelischen Ethik, verglichen mit jener von Herbart, Kant und Schleiermacher⁸⁶. Trendelenburg hatte für ihn vor allem als akademischer Lehrer Bedeutung, von seinen philosophischen Ansichten eignete er sich hingegen nur wenig an⁸⁷.

1875 habilitierte er sich in Berlin mit der Arbeit *Versuch einer Entwicklungslehre der kantischen Erkenntnistheorie*⁸⁸. In dieser Publikation verarbeitet er seine erste „wissenschaftliche Entdeckung“⁸⁹, die er wie folgt beschreibt:

⁸³ Friedrich Paulsen, *Aus meinem Leben*, Jena 1909, S. 167.

⁸⁴ Lotze hatte die Platonische Ideen im Sinne eines überzeitlichen Geltungsbegriffs gedeutet. Dabei wandte er sich ausdrücklich gegen die Unterstellung, Platon habe die Ideen zu Seinsgebilden hypostasiert. Paulsens „idealistische Metaphysik“ nimmt das Geistige als das „wirklich Wirkliche“, das Sinnliche als ein davon abhängiges Wirkliches.

⁸⁵ Trendelenburg gilt als der „grosse Unbekannte der Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts“. Klaus Christian Köhnke bezeichnet ihn als Mittler zwischen idealistischer und neukantianischer Epoche. Bei ihm studierten u.a. Brentano, Cohen, Dilthey, Jürgen Bona Meyer (Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Frankfurt am Main 1993, S. 23).

⁸⁶ Paulsen, *Aus meinem Leben*, S. 171; der Titel seiner Arbeit lautet: „*Symbolae ad systemata philosophiae moralis historicae et criticae*“.

⁸⁷ *ibid.*, S. 177.

⁸⁸ *ibid.*, S. 197.

⁸⁹ *ibid.*, S. 190: „Ich hatte meine erste wissenschaftliche Entdeckung gemacht, denn das hatte vor mir niemand gesehen, oder nur quasi per nebulam, weil niemand bisher mit Ernst der geschichtlichen Entwicklung Kants nachgegangen war.“

Ich las erst den ganzen Hume (...), dann den ganzen Kant (...), anfangend mit den ‚vorkritischen‘ Schriften (...). Und nun ging mir der Sinn für die kantische Philosophie auf. Ich sah die sukzessive Annäherung des von Wolffischer Metaphysik herkommenden deutschen Denkers an den Standpunkt Humes: die Schriften der 60er Jahre liessen schrittweise diese Bewegung erkennen. Ich sah dann, wie mit plötzlichem Ruck, die Schwenkung in der Dissertation von 1770 kommt: es ist, als habe ein Blick in einen plötzlich vor ihm aufgetanen Abgrund, den Abgrund des Skeptizismus, ihn auf einmal herumgerissen: die apriorischen Elemente der Anschauung und des Denkens, Raum und Zeit und die Kategorien ermöglichen a priori Erkenntnis, jene des mundus sensibilis, diese des mundus intelligibilis. Und das ist nun die bleibende Frontstellung der kantischen Philosophie: Rettung der Vernunftkenntnis, der Philosophie als Erkenntnis a priori, gegen den alles verschlingenden Skeptizismus Humes. Nun las ich die Kritik, und es fiel mir wie Schuppen von den Augen: natürlich, nicht die ‚Unerkennbarkeit der Dinge an sich‘ ist das Ziel der Beweisführung, wie es mir bisher vorgeschwebt hatte, wobei denn die ganze Argumentation immer etwas wunderlich Verqueres behielt, sondern die Möglichkeit ‚reiner‘ Erkenntnis und dann die Begründung einer ‚reinen‘ Moral und endlich die Begründung einer auf ‚Vernunft‘ gründenden Weltanschauung⁹⁰.

Damit formuliert Paulsen die zentrale These seines Erstlings. Kant schreckt vor dem „Abgrund“ eines konsequenten Skeptizismus zurück und widmet sich fortan der Begründung der Möglichkeit reiner Erkenntnis, der Begründung einer reinen Moral sowie einer Weltanschauung, die auf Vernunft beruht. Das psychologische Grundmotiv, das auch Paulsens spätere Kantinterpretation trägt, tritt hier deutlich an den Tag: Kant wird „herumgerissen“ durch den Blick in den „Abgrund des Skeptizismus“; er hält dem Blick ins Bodenlose nicht stand und macht sich auf die Suche nach einem gesicherten Boden der Erkenntnis. Nicht theoretische Überlegungen haben ihn also zur Abkehr vom Skeptizismus gebracht, sondern psychologische Motive.

Wirft man einen Blick auf die Art der Auseinandersetzung mit Kant seit ihren Anfängen in den 1850er Jahren, so lässt sich mit Klaus Christian Köhnke sagen, dass hier die Aktualisierung vor der historischen Treue gestanden hat⁹¹. Mit den 1870er Jahren beginnt eine neue Phase der Kantrezeption, die sich durch ein verstärktes Bemühen um historische Distanz und Objektivität auszeichnet. Hermann Cohen etwa legt in der Vorrede zu Kants Theorie der Erfahrung (1871) einiges Gewicht auf die Feststellung, ihm gehe es darum, „den historischen Kant wieder darzustellen“⁹². Zwar betont er die Unvermeidbarkeit „systematischer Parteinahme“ durch den Interpreten, und man ist sich heute einig, dass seine „Interpretation“ von starken eigenen systematischen

⁹⁰ *ibid.*, S.189f.

⁹¹ Köhnke, *Neukantianismus*, S. 367.

⁹² Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Werke Bd. 1.1, Hildesheim/Zürich/New York 1987, S. IV.

Interessen geprägt ist, doch in seinem damaligen Selbstverständnis bemüht er sich im Rahmen des seiner Ansicht nach Möglichen um historische Objektivität.

Paulsen ging diesbezüglich viel weiter und schrieb – nach eigenen Worten – eine „Arbeit, die nicht Konstruktion, sondern Geschichte sein will“⁹³. Seine Untersuchung sei eine „rein historische“⁹⁴, die „alle anerkennende oder ablehnende Beurteilung des Kantischen Gedankens“⁹⁵ ausschliesse. Ihm gehe es nur darum, die Entwicklung des kantischen Denkens nachzuzeichnen, ohne sie aber, wie es Kuno Fischer getan hatte, aus dem Ganzen der Kritischen Philosophie zu verstehen⁹⁶.

1878 wurde er ausserordentlicher Professor in Berlin, 1893 ordentlicher Professor für Philosophie und Pädagogik. Bereits im Wintersemester 1875/76 begann er über Kant zu lesen. Er bot im Zeitraum von 1875 bis 1890 fünf Veranstaltungen zu Kant an, alle zur *Kritik der reinen Vernunft*. Seine Tätigkeit beschränkte sich auf Berlin, wo er am 14. August 1908 starb. Er gehörte keiner der neukantianischen Schulen an.

In seiner „Einleitung in die Philosophie“ (1892) geht er einen ähnlichen Weg, wie er ihn in seiner eigenen gedanklichen Entwicklung durchschritten hat. Er hebt mit einer Darstellung des Materialismus und seiner Probleme an, und gelangt auf diese Weise zum Ergebnis, dass die Welt nicht allein materialistisch zu erklären sei. Entgegen der materialistischen Theorie, die alle psychischen Vorgänge auf physische zurückführt und so das Körperhafte für das eigentlich Seiende hält, ist er der Ansicht, dass sich das Physische und das Psychische parallel zueinander verhalten⁹⁷. Dabei erfolgt keine Wechselwirkung zwischen den beiden Sphären⁹⁸. Zwar sind beide wirklich, aber während dem Körperlichen ein Sein nur im relativen Sinne zukommt, hat das Geistige Sein im absoluten Sinne⁹⁹. Das Geistige hat zudem die Bedeutung eines universellen kosmischen Prinzips¹⁰⁰. Die Welt der Dinge ist Erscheinung und das, was in ihr zur Erscheinung kommt, ist ein Geistiges. Das ist der Standpunkt, den er selbst als objektiven Idealismus bezeichnet¹⁰¹.

⁹³ Friedrich Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, Leipzig 1875, S. V.

⁹⁴ *ibid.*, S. VI.

⁹⁵ *ibid.*, S. VI f.

⁹⁶ *ibid.*, S. IV.

⁹⁷ Friedrich Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 17.-19. Auflage, Stuttgart und Berlin 1907, S. 100 ff.

⁹⁸ *ibid.*, S. 100.

⁹⁹ *ibid.*, S. 96.

¹⁰⁰ *ibid.*, S. 108.

¹⁰¹ *ibid.*, S. 126.

1.2 Paulsens Kantbuch

Wie bereits in seiner Habilitationsschrift bemüht sich Paulsen auch in seinem Kantbuch von 1898 um eine historisch-objektive Sicht auf Kant. Wichtig sind ihm die geistigen Einflüsse, unter denen dieser in seiner Jugend gestanden hat, und die philosophischen Anstösse, die er später von aussen erhalten hat; er zeigt auf, wie dieser in Auseinandersetzung mit den Problemen, die sich in den Theorien von Leibniz und Hume stellten, zu seiner idealistischen Auffassung von Raum und Zeit gelangte¹⁰².

Der Hauptteil des Buches besteht in einer Darstellung von Kants „philosophischem System“ in seinen drei Kritiken. Die Behandlung seiner theoretischen Philosophie ist unterteilt in einen Abschnitt über die Erkenntnistheorie, in welchem die *Kritik der reinen Vernunft* in ihren beiden ersten Auflagen sowie die *Prolegomena* dargestellt werden, und einen Abschnitt über die Metaphysik, in welchem Paulsen auf sechs Themen eingeht, die seiner Ansicht nach unter diesen Titel gehören.

1.1.1 Die Grundlage der Interpretation

Paulsen legt bereits in der Einleitung offen, dass für ihn Kant ein Platoniker ist: „Wenn Kant in der Kritik hin und wieder das Ansehen des Agnostikers annimmt, so tritt uns überall, wo er sich unmittelbar mit seinem persönlichen Denken gibt, wie in den Vorlesungen und den Aufzeichnungen dafür, der echte Platoniker entgegen: und wer auf diesen nicht achtet, wird auch den Kritiker nicht verstehen. Der transzendente Idealismus schliesst den objektiven, metaphysischen Idealismus nicht aus; im Gegenteil, seine Bestimmung ist, einerseits der rationalistischen Erkenntnistheorie, andererseits aber der idealistischen Metaphysik als Grundlage zu dienen“¹⁰³. Paulsen unterscheidet demnach zwischen einem Kant der Kritiken, der sich um den transzendentalen Idealismus bemüht, und einem „persönlichen Denken“ Kants, das platonisch einem „objektiven, metaphysischen Idealismus“ anhängt. Er versteht Platons Ideenlehre im Sinne einer Zweiweltentheorie (raumzeitliche Welt der Dinge und Welt der unzeitlichen

¹⁰² Paulsen, Kant, S. 161f.

¹⁰³ Paulsen, Kant, S. VII.

und unräumlichen Ideen, die das „wirklich Wirkliche“¹⁰⁴ sind, der *mundus intelligibilis*, die „Welt des wahren Seins“¹⁰⁵).

Ein methodisches Merkmal der Interpretation Paulsens ist der Einbezug des Psychologischen: Kants Person und sein „persönliches Denken“ dienen ihm als Schlüssel zum Verständnis von Kants Schriften. Unmöglich ist nach Paulsen das Verstehen des kritischen Idealismus, wenn man Kants persönliches Denken nicht kennt. Auch Kants Moralphilosophie habe ihre Fundamente in der Person Kants, denn jede moralische Theorie sei lediglich der Versuch einer Exposition des eigenen sittlichen Wesens eines Menschen¹⁰⁶.

Dieser Rückgriff auf Kants Person wird auch bei späteren Interpretationen, die in dieser Arbeit zur Sprache kommen, begegnen. Das Heranziehen des naheliegenden Zusammenhangs zwischen Person und Philosophie ist ein in der Interpretationspraxis nicht selten angewandtes Mittel, wenn danach gefragt wird, was ein Autor ‚wirklich‘ gemeint hat. Und sie ist offenbar in einem Mass üblich, das viele Interpreten, auch Paulsen, davon absehen lässt, diesen methodischen Kunstgriff zu reflektieren.

1.1.2 Metaphysik und Weltanschauung

Kant geht es in Paulsens Augen um zweierlei: erstens um den Aufbau einer positiven Erkenntnistheorie in Form einer rationalistischen Theorie der Wissenschaften; zweitens um die Errichtung einer „positiven Metaphysik“, einer „idealistischen Weltanschauung“¹⁰⁷. Ersteres sieht er in der *Kritik der reinen Vernunft* und den *Prolegomena* geleistet, für Letzteres stützt er sich neben den kritischen Schriften auf die von Erdmann herausgegebenen *Reflexionen* und die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über die Religion (1817) und über die Metaphysik (1821).

Metaphysik gibt es, in je verschiedener Bedeutung des Wortes, in beiden Bereichen. Sie ist einerseits reine Naturwissenschaft im Sinne apriorischer Erkenntnis der Erscheinungswelt; sie ist andererseits das „reine Denken“ oder die „Erfassung“ der

¹⁰⁴ ibid., S. 274.

¹⁰⁵ ibid., S. 279.

¹⁰⁶ ibid., S. 330.

¹⁰⁷ ibid., S. 118.

„intelligiblen Welt“¹⁰⁸. Die Metaphysik im letzteren Sinne basiert bei Kant nach Paulsens Meinung auf einer idealistischen Weltanschauung. Er referiert darauf auch als Kants „persönliches Denken“.

Die Metaphysik Kants, diese persönliche Weltanschauung, ist nach Paulsen immer die gleiche geblieben: „Die Wandlungen in Kants Denken, die ‚Umkippen‘, von denen er redet, gehen mehr auf die Form, als auf den Inhalt, mehr auf die Erkenntnistheorie, als auf die Metaphysik. Seine metaphysischen Anschauungen sind (...) durch alle sonstigen Wandlungen hindurch in wesentlichen Stücken dieselben geblieben: es ist ein an Leibniz (und Plato) orientierter Idealismus. Wir können ihn von den Schriften der fünfziger Jahre bis in die Vorlesungen der neunziger Jahre verfolgen (...). Was sich in jenen Standpunktveränderungen wandelt, das ist hauptsächlich die Substruktion der Weltanschauung, die ‚Methode der Metaphysik‘, wie er selbst sagt“¹⁰⁹.

1.1.3 Die Methode der Metaphysik

Ziel aller Bemühungen Kants war nach Paulsen die „Begründung einer wissenschaftlich haltbaren Metaphysik nach neuer Methode“, und zwar einer Metaphysik, die über die physische Welt hinausführt „zur Welt des wahren Seins, zum *mundus intelligibilis*“¹¹⁰. Seiner Meinung nach hatte Kant eine bestimmte Vorstellung davon, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, er hatte ein Bild davon, was ‚hinter‘ den Dingen der körperlichen Welt steht und wirkt, wie sich unsere Seelen verhalten, und welche Rolle Gott in diesem Ganzen spielt. Was ihm noch fehlte, war eine wissenschaftliche Beglaubigung dieser persönlichen Weltanschauung, eine Begründung, die sie aus ihrem Status einer bloss persönlichen Überzeugung zu einer allgemein und für jedermann gültigen, eben wissenschaftlichen Wahrheit erheben sollte. Und diese Aufgabe hatte die Philosophie zu erfüllen: Sie ist wissenschaftliche Begründung einer metaphysischen Weltanschauung.

Kant hatte sich bereits früh davon überzeugt, dass die herkömmliche Metaphysik ein Versuch mit untauglichen Mitteln sei. Sie wollte durch teleologische Erklärung von den

¹⁰⁸ Paulsen, Kant, Vorwort zur vierten Auflage, S. XVI.

¹⁰⁹ Paulsen, Kant, 1. Auflage, S. 76. Von den „mancherlei Umkippen“ spricht Kant im Brief vom 31. Dezember 1765 an Lambert.

¹¹⁰ *ibid.*, S. 279.

Naturerscheinungen zur Welt der Ideen aufsteigen (Physikotheologie). Er sah bereits 1756, dass die Naturwissenschaften nicht auf hyperphysische Ursachen führen können. Also suchte er nach einem neuen Weg zur Metaphysik. Sein erster Versuch dabei zielte auf eine Metaphysik als neue Form einer rein begrifflichen Spekulation.

In der Inauguraldissertation von 1770 kam er dann zur Auffassung, man könne durch die reinen Verstandesbegriffe zu einer von den Bedingungen der Sinnlichkeit reinen, intelligiblen Wirklichkeit aufsteigen. Für Paulsen lässt sich diese Methode bereits als die transzendente bezeichnen¹¹¹.

Mit „einigen Modifikationen“¹¹² arbeite Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die definitive Form der Methode der Metaphysik aus: Der Verstand bringt durch reine Tätigkeit Metaphysik a priori hervor, und zwar als reine Naturwissenschaft. Er führt aber nicht *trans physicam*, zum „wirklich Wirklichen“, denn die Begriffe des Verstandes sind nur Konstruktionsformen der Erscheinungen. Die Vernunft ist es, die zur ideellen, an sich seienden Welt vordringt. Dabei geht sie einen zweifachen Weg. Die theoretische Vernunft einerseits führt weg vom Relativen zum Unbedingten. Dort erst kommt der menschliche Geist zur Ruhe, im Gedanken „der Wirklichkeit als einer seienden Ideenwelt, als eines ruhenden Systems ewiger Wesenheiten, die durch innere teleologische Beziehungen zur Einheit verknüpft sind“¹¹³. Einen Hinweis auf diese Ideenwelt findet Kant nach Paulsen auch in den organischen Wesen, deren Dasein und Funktionieren durch mechanische Ursachen nicht zu erklären ist. Der zweite Weg ist jener über die praktische Vernunft und ihr Gebot, „Ideen in der sinnlichen Welt zu verwirklichen“¹¹⁴. Dieses Gebot führt zur Annahme, „dass der Natur eine ideelle Welt zu Grunde liegt“¹¹⁵.

Kant hat für Paulsen die Gedanken der alten idealistischen Metaphysik nur als vorgebliche reine Verstandeserkenntnisse beseitigt, um sie sogleich als notwendige Vernunftideen zurückzugewinnen¹¹⁶. Das „wirklich Wirkliche“ kann nicht erkannt werden, denn zum Erkennen gehört sinnliche Anschauung; es kann von uns nur gedacht, niemals angeschaut werden¹¹⁷.

¹¹¹ ibid., S. 279.

¹¹² ibid., S. 280.

¹¹³ ibid.

¹¹⁴ ibid.

¹¹⁵ ibid., S. 280f.

¹¹⁶ ibid.

¹¹⁷ ibid., S. 274.

1.1.4 Der Inhalt der kantischen Metaphysik

Paulsen stützt sich bezüglich des Inhaltes des kantischen Metaphysik stark auf die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungsmitschriften zur Religionsphilosophie (1817) und zur Metaphysik (1821) sowie auf die von Benno Erdmann herausgegebenen *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft* (1884)¹¹⁸. Die unhinterfragte Benutzung dieser Texte hat ihm allerdings einige Kritik eingetragen. Die Quellen, allen voran die Vorlesungsmitschriften, gelten aus verschiedenen Gründen nicht für zuverlässig. Den Vorlesungen Baumgartens *Metaphysica* zugrunde, ein Werk, das im damaligen Königreich Preussen für den Metaphysik-Unterricht vorgeschrieben war. Wenn Kant dogmatische Inhalte portierte, so kann das auf die Vorlesungsgrundlage zurückzuführen sein. Zudem galt die Datierungsfrage damals als ungelöst. Schliesslich wurde auch die Zuverlässigkeit der mitschreibenden Studenten angezweifelt¹¹⁹.

Kants metaphysischen Ansichten ist ein separates Kapitel gewidmet, worin auf das Ich, die Unsterblichkeit der Seele, die Willensfreiheit, Gott und Welt, die Teleologie und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften eingegangen wird. Insgesamt ist die hier dargestellte Metaphysik „Platonisch-Leibnizsche Philosophie“. Platonisch ist sie in dem Sinne, dass die Ideen als für sich (wenn auch unräumlich und unzeitlich) existierende Entitäten, als das „wirklich Wirkliche“ aufgefasst werden; leibnizianisch insofern, als die Wirklichkeit als ein System von Monaden gedacht wird, „die durch prästabilisierte Harmonie, durch *influxus idealis*, wie er zwischen den Teilen eines Gedankenwerks oder einer Dichtung stattfindet, zur Einheit verknüpft sind“, der letzte Grund dieser Einheit in Gottes Wesen liegt und die Dinge der Körperwelt blosse Erscheinungen sind¹²⁰.

Ding an sich. Paulsen ist der Ansicht, dass Kant am „Dasein einer transsubjektiven Welt“¹²¹, der Welt der Dinge an sich, nie gezweifelt hat. Für ihn gilt – freilich nicht nur

¹¹⁸ *ibid.*, S. 237.

¹¹⁹ Max Wundt, *Kant als Metaphysiker*, S. 4; Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1921, S. 130.

¹²⁰ Paulsen, *Kant*, S. 273; vgl. G.W. Leibniz, *Monadologie*, insbesondere §51. Dass Paulsen Kant die Annahme einer prästabilisierten Harmonie zuspricht, ist verwunderlich in Anbetracht der Tatsache, dass Kant in seinen publizierten Schriften auf die prästabilisierte Harmonie normalerweise Bezug nimmt, um sie zu verwerfen; vgl. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1746), §6 (AA I 21), *Nova dilucidatio* (1755) (AA I 415), *De mundi ...* (1770), §22, (AA II 409), *Kritik der reinen Vernunft* (1781) (A390ff.), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Vorrede (AA IV 476, Fussnote), *Über die Fortschritte...* (1790), Erste Handschrift (AA XX 283f.).

¹²¹ *ibid.*, S. 151.

mit logischen, sondern mit realen Konsequenzen – das von Kant vorgebrachte Argument: Der Begriff der Erscheinung hat zu seinem notwendigen Korrelat den Begriff eines Wirklichen, das erscheint. Den Begriff der Erscheinung ohne Korrelat zu setzen, laufe auf einen absoluten Illusionismus heraus, der von einem absoluten Realismus nicht zu unterscheiden wäre¹²².

Nun stellt Kant wiederholt fest: Kategorien sind ausschliesslich auf Erscheinungen, auf sinnlich Gegebenes anwendbar. Wie kann er da die Existenz von Dingen an sich annehmen, ohne sich in einen Widerspruch zu verstricken? Denn sobald er Dinge an sich als real setzt, wendet er die Kategorien Realität, Vielheit, Kausalität (wenn er davon ausgeht, dass uns die Dinge an sich affizieren) auf sie an. Zur Lösung dieses Problems unterscheidet Paulsen zwei Arten von Kategorien: solche, die lediglich auf Erscheinungen, und andere, die auf Dinge an sich angewendet werden können. Kant verwende tatsächlich die Kategorie der Realität für die Dinge an sich. Während diese Kategorie im Bereich der Erscheinungen ein Gegebensein in möglicher Wahrnehmung bedeute, so müsse man darunter im Bereich der Dinge an sich ein intelligibles Gegebensein verstehen, eine Wirklichkeit für das Denken. Oder bezüglich der Kategorie der Kausalität: In der Erscheinungswelt bedeute sie die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung in der Zeit, was auf die Welt der Dinge an sich nicht übertragbar sei. In der Welt der Dinge an sich gebe es ein intelligibles Kausalverhältnis als eine „intelligible Beziehung, die nicht anschaulich vorgestellt, sondern nur durch reines Denken erfasst werden kann, ein Verhältnis innerer Bedingtheit, wie zwischen Grund und Folge im logischen Denken“¹²³. Damit sei der Widerspruch aufgehoben.

Kants metaphysische Vorstellung von der Welt ist, folgt man Paulsens Darstellung, nichts anderes als Leibnizsche Monadelehre: „Zwischen den Dingen an sich, den Gliedern des mundus intelligibilis, der seine Einheit in Gott, dem ens realissimum, hat, findet eine logisch-teleologische Beziehung zur Einheit des absoluten Zwecks statt“¹²⁴. Alle Dinge nämlich sind eins in Gott, sie sind aufeinander bezogen als Teile eines Vollkommenen, ähnlich wie jeder Teil eines Kunstwerkes oder einer Dichtung mit allen anderen nicht durch eine äusserliche, zeitliche Wechselwirkung, sondern durch innere „teleologische Beziehung“ verbunden ist¹²⁵. Alle Dinge an sich stehen derart in einer ideellen Beziehung. Die empirische Einheit der Dinge im Raum kann als die

¹²² ibid.

¹²³ ibid., S. 154.

¹²⁴ ibid.

¹²⁵ ibid.

phänomenale Darstellung des ideellen Nexus der Dinge an sich im göttlichen Denken angesehen werden¹²⁶.

Gott und Welt. Wie präsentiert sich für Paulsen das Verhältnis Gottes zu den Dingen an sich und zur Welt? Die Haltung, die Kant in dieser Frage einnehme, bilde eines der beharrlichsten Elemente in seinem Denken, sie begegne bereits in der *Nova dilucidatio* und finde sich im ganzen Werk bis in die metaphysischen Reflexionen des Nachlasses¹²⁷.

Paulsen siedelt Kants Weltsicht in der Nähe des Pantheismus an. Vom Pantheismus, für den Gott die Summe oder das Aggregat der Welt darstelle, unterscheide ihn, dass er Gott zwar die Dinge schaffen, aber nicht in ihnen aufgehen lasse. Er stelle sich Gottes Verhältnis zu den Dingen an sich vor wie jenes des Verstandes zu seinen Begriffen: Die Begriffe sind im Verstand und der Verstand ist in den Begriffen, aber der Verstand geht nicht in den Begriffen auf. Gott werde als das Prinzip gedacht, wodurch „die seienden Ideen oder die Dinge an sich selbst gesetzt“¹²⁸ seien, unterschieden von den Dingen – nicht von den erscheinungshaften Dingen freilich, die für Gott nichts seien, sondern von den Dingen an sich. Gott stehe über der Welt, nicht in der Welt, zwischen Gott und den Dingen finde keine Wechselwirkung statt; er erwirke die Dinge, sie wirkten nicht auf ihn zurück. Und unser Intellekt sehe die Welt der Dinge an sich durch die Erscheinungen hindurchschimmern¹²⁹.

Zwar wird auch für Paulsen in den kritischen Schriften klar, dass sich die objektive Gültigkeit dieser Anschauung aus reiner Vernunft nicht erweisen lässt. Aber auf die Frage, ob wir Grund haben, diese Auffassung als wahr anzunehmen, antworte auch die kritische Philosophie mit einem entschiedenen Ja. Paulsen versteht den Nachweis des Bedürfnisses unserer Vernunft nach Gott als Beweis für Gottes Dasein. In Anlehnung an die in der Metaphysikvorlesung Kants (Pölitz) dargestellte rationale Theologie¹³⁰ unterscheidet er drei Stufen dieser Beweisführung, und zwar den transzendentalen Beweis, den physiko-theologischen und den moralischen¹³¹.

Er argumentiert wie folgt: Der transzendente Beweis bestehe darin, dass Kant den Begriff des Urwesens als für die spekulative Vernunft notwendig nachweist. Gott als

¹²⁶ *ibid.*, S. 257.

¹²⁷ *ibid.*, S. 258.

¹²⁸ *ibid.*, S. 259.

¹²⁹ *ibid.*, S. 259f.

¹³⁰ Pölitz, S. 268ff.

¹³¹ Paulsen, Kant, S. 260.

das intelligible *ens realissimum* ist notwendige Voraussetzung für meinen Vernunftgebrauch. Die theologischen Ideen sind notwendige Stücke unseres Denkens. In Anschauungen freilich könnten sie nicht „realisiert“ werden. Trotzdem hindert nicht das Mindeste, sie „auch als objektiv und hypostatisch anzunehmen“¹³². Hypostasieren heisst bei Kant: „als einen wirklichen Gegenstand ausserhalb dem denkenden Subjekte“ annehmen, „was bloss in Gedanken existiert“, und zwar mit den gleichen Eigenschaften, die auch bloss in Gedanken existieren (A384). Der physiko-theologische Beweis führt dann auf das höchste Wesen als freien Willen und Intelligenz. Er basiert auf der Ordnung und der Zweckmässigkeit der Natur, die wir uns nicht anders begreiflich machen können als durch die Voraussetzung eines die Dinge nach Ideen schaffenden Wesens. Der moralische Beweis schliesst die Beweiskette ab. Er bestimmt das Urwesen durch moralische Prädikate: Gerechtigkeit, Güte, Weisheit. Gott ist die notwendige Voraussetzung des Sittlichen. Denn ohne Gott als Oberhaupt der moralischen Welt und ein ewiges Leben, so heisst es in der Vorlesung, kommt man auf ein *absurdum morale*, was genauso schwer wiegt wie ein *absurdum logicum*¹³³.

Diese ‚Beweise‘ basieren freilich auf Paulsens Voraussetzung, dass das Intelligible, das Denkbare das „wirklich Wirkliche“ ist. Ohne diese Voraussetzung eines objektiven, metaphysischen Idealismus Kants bleibt nur die Aussage, Gott sei eine notwendige Voraussetzung unserer Vernunft. Das sagt aber für sich genommen das Dasein Gottes selbst noch nichts aus.

Vernunft. Als reine praktische Vernunft ist der Mensch nach Kant frei, das heisst, er ist nicht bloss Glied in der Kette von Ursachen und Wirkungen in der Welt der Erscheinungen, sondern vermag von sich her unverursacht in die Erscheinungswelt hinein zu wirken. Insofern das vernünftige Wesen frei ist, gehört es nicht zur Welt der Erscheinungen, in der Freiheit nicht möglich ist, sondern zur intelligiblen Welt. Diese versteht Paulsen als das Reich der vernünftigen Wesen mit Gott als Oberhaupt. „In dieser Welt ist jedes Vernunftwesen Vollbürger und Mitkonstituent, gibt oder will aus

¹³² Die Stelle lautet bei Kant (A673/B701): „Nun ist nicht das mindeste, diese Ideen auch als objektiv und hypostatisch *anzunehmen*, ausser die kosmologische, wo die Vernunft auf eine Antinomie stösst (...)“. Kant spricht von der „theologischen“ und der „psychologischen Idee“, die man, wie Kant durch Sperrdruck hervorhebt, „annehmen“ kann. „Denn ein Widerspruch ist in ihnen nicht, wie sollte uns daher jemand ihre objektive Realität bestreiten können, da er von ihrer Möglichkeit ebenso wenig weiss, um sie zu verneinen, als wir, um sie zu bejahen“. Aber einige Zeilen weiter: „Also sollen sie [die obengenannten Ideen; Vf.] an sich selbst nicht angenommen werden, sondern nur ihre Realität, als eines Schema des regulativen Prinzips der systematischen Einheit aller Naturerkenntnis, gelten, mithin sollen sie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als solche an sich selbst zum Grunde gelegt werden“ (A674/B702).

¹³³ Paulsen, Kant, S. 260ff.

sich selbst das Gesetz, das hier gilt. Wie in der Rousseauschen Republik jeder Bürger als Untertan nur den Gesetzen gehorcht, die er als Teil der gesetzgebenden Gewalt erlässt, so herrscht in der Republik der Geister Autonomie. Hier gibt es keine Bestimmung durch Ursachen ausser sich, wie in der Natur, wo die Verursachung von Aussen herrscht, sondern nur freie Selbstbestimmung, die aber zugleich in harmonischer Zusammenstimmung mit der Vernunft in Andern ist“¹³⁴. Diese Vorstellung geht weit über das hinaus, was Kant in seinen Schriften zur praktischen Philosophie formuliert hat. Hier heisst es bloss, dass sich das vernünftige Wesen als zugehörig zur intellektuellen Welt ansehen muss, die es aber, abgesehen von der Tatsache der Zugehörigkeit, „doch nicht weiter kennt“ (AA IV 451).

Unsterblichkeit der Seele. In der *Kritik der reinen Vernunft* weist Kant nach, dass der Begriff der Substanz, auf die Seele angewendet, ein leerer Begriff ist. Weshalb denn alle Beweisführungen für die Unsterblichkeit der Seele, die auf der Annahme einer Seelensubstanz beruhen, nichtig sind. Für die theoretische Vernunft gibt es in der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele weder ein Für noch ein Wider. Sie gehört auch für Paulsen „vor das Forum der praktischen Vernunft“¹³⁵. Doch beklagt er, dass wir über die Form des künftigen Lebens, wie es nach Kant zu denken ist, nur sehr wenig Auskunft erhielten, und füllt diese Lücke mit dem, was Kant in seinen Vorlesungen ausgeführt hat. Hier stellt Kant die Seele als Substanz dar, die bei der Geburt in ein *commercium* mit dem menschlichen Körper tritt, mit dem sie hinfert in Wechselwirkung steht. In ihrer geistigen Tätigkeit ist sie dadurch behindert, sie lebt wie in einem Kerker. Doch mit dem Tod kommt auch das Ende des *commercium*, die Seele ist als reiner Geist frei von allen Hemmnissen.

Paulsen zieht auch noch drei Beweise Kants für das Fortdauern der Seele nach dem Tod des Körpers heran und traut ihm die Vorstellung zu, die Seele lebe dann in einer Art Gemeinschaft mit anderen Geistern, wobei die Gemeinschaft der guten Geister der Himmel, die Gemeinschaft der schlechten die Hölle sein soll¹³⁶.

Mechanismus und Teleologie. In dieser Frage bleibt Paulsen bei dem, was Kant in der *Kritik der Urteilskraft* ausgeführt hat. Und er akzeptiert deren Ergebnis: Die Teleologie ist ein heuristisches Prinzip, das wir in der biologischen Forschung sehr

¹³⁴ *ibid.*, S. 305.

¹³⁵ Paulsen, Kant, S. 247 .

¹³⁶ *ibid.*, S. 250.

gewinnbringend anwenden können. Erst am Schluss des Kapitels über die Teleologie bemerkt er: „Kant hat diese Betrachtung nicht weiter verfolgt. Ihre Voraussetzung ist natürlich der objektive Idealismus in der Metaphysik: die Wirklichkeit an sich ein System seiender Ideen“¹³⁷. Diese Voraussetzung ist indessen Paulsens eigene und nicht jene Kants.

1.2 Die Reaktionen auf Paulsens Kantbuch

Zwei Besprechungen, die aus unterschiedlichen philosophischen Perspektiven, aber von gleichermassen respektierten Gelehrten geschrieben wurden, sollen hier kurz dargestellt werden.

Hermann Cohen reagierte in seiner Rezension von Paulsens Buch (erschienen in der *Nation*, 1899) mit unverhohlener Polemik¹³⁸. Der Ton, den er anschlug, ist Ausdruck dafür, wie sehr er sich durch dessen Kant-Auffassung angegriffen fühlte. Wie aus Cohens Schriften, allen voran *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) und *Platons Ideenlehre und die Mathematik* (1878), ersichtlich ist, liest er nicht nur Kant, sondern auch Platon völlig anders als Paulsen. Hinsichtlich der Ideenlehre etwa verwirft er eine Zweiweltentheorie, wonach jenseits der sinnlichen Welt der Dinge die abstrakten Gattungsbegriffe „hausen“¹³⁹. Der Verfasser von *Kants Theorie der Erfahrung* stösst sich vor allem an Paulsens Hauptthese, dass „Kants Anschauung von der Natur des ‚wirklich Wirklichen‘ (...) im Grunde zu allen Zeiten dieselbe geblieben“ und diese Wirklichkeit an sich ein „System seiender, durch teleologische Beziehung zur Einheit verknüpfter ‚Gedankendinge‘“ bestehe, „die von dem göttlichen Intellekt anschaulich gedacht und dadurch eben als wirklich gesetzt werden“. Dies ist nun für Cohen „das nackte Gegenteil von dem, was Kant als seine Metaphysik gelehrt hat“¹⁴⁰. Paulsen stelle Kant dar, als sei er immer noch ein dogmatischer Metaphysiker. Das kantische System aber habe eben diese dogmatische Metaphysik überwunden. Kants Entwicklung hin zum Systematiker sei bestimmt gewesen durch den Schlachtruf: Die Methode Newtons für die Metaphysik! Aber davon erfahre man bei Paulsen nichts.

¹³⁷ *ibid.*, S. 271.

¹³⁸ Hermann Cohen, Ein Buch über Kant, in: Th. Barth (Hg.), *Die Nation*, Nr. 43/44 (22./29. Juli 1899); abgedruckt in: Albert Görland und Ernst Cassirer (Hg.), *Hermann Cohen, Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Bd. II, Berlin 1928, S. 478ff.

¹³⁹ Hermann Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik* (1878), in: Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, S. 344f.

¹⁴⁰ Hermann Cohen, Ein Buch über Kant, S. 481.

So hat Paulsen in den Augen Cohens Kant eigentlich umgedreht. Er erscheint nicht als der Begründer einer neuen Metaphysik in Gestalt der kritischen Philosophie, sondern zieht lediglich der alten Metaphysik ein neues Gewand an.

Auch Hans Vaihinger, Autor von *Die Philosophie des Als Ob* (Berlin 1911), besprach Paulsens Buch¹⁴¹. Und auch er ist der Ansicht, Paulsen habe den Kritiker Kant viel zu nahe an den Dogmatiker Leibniz gerückt, Paulsen interpretiere ihn aber insofern richtig, als wir nach Kant die Wirklichkeit als ein System geistiger Wesen denken müssen, wobei Vaihinger die Betonung deutlich auf „denken“ legt. Er belegt anhand von Stellen, dass die Ideen bei Kant „Gedankendinge“, entia rationis, sind, die wir zwar notwendig denken müssen, von denen aber nicht gesagt werden kann, ob sie wirklich existieren. Paulsen begehe den bekannten Fehler zu glauben, die Ideen müssten, weil sie denknotwendig sind, auch existieren. Genau das Gegenteil habe Kant gelehrt: Was notwendig gedacht werden muss, dürfe darum doch nicht schon für existierend gehalten werden¹⁴².

Doch räumt Vaihinger ein, es gebe tatsächlich eine positive Tendenz Kants zur Metaphysik, und viele Stellen sprächen diese Sprache. In Kant hätten beide Tendenzen, die positiv-metaphysische und die negativ-kritische, nebeneinander Bestand. Er gesteht des weiteren zu, dass Kant Freiheit, Gott und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft wieder einführt. Aber er betont im Sinne seiner Als-Ob-Philosophie, dass Kant an den meisten Stellen sagt, wir sollten so handeln, „als ob“ die Ideen wirklich wären. Freilich, so gesteht er, gibt es andere Stellen, wo Kant durchaus dogmatisch klingt und so spricht, als ob die Ideen wirklich wären.

1.3 Paulsens Entgegnung

Paulsen liess diese Angriffe nicht unbeantwortet. In einem Aufsatz über *Kants Verhältnis zur Metaphysik*¹⁴³ (Kant-Studien, 1900) versuchte er erneut, seine Position verständlich zu machen. Er habe, so rechtfertigt er sich, in seinem Buch „den ganzen

¹⁴¹ Hans Vaihinger, Kant – Ein Metaphysiker? in: Philosophischen Abhandlungen, Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag gewidmet, Tübingen 1900, S. 135-158.

¹⁴² Paulsen reagiert darauf in einer Fussnote in späteren Auflagen seines Kantbuches und besteht darauf, dass es neben der empirischen Realität auch die „intelligible Realität“ gebe, nämlich als die „für das Denken gesetzte Realität“. „Und diese Realität ist Realität in höherem Sinne: sein an sich, nicht sein in der Erscheinung“ (Paulsen, Kant, 7. Auflage, 1924, S. 253f.).

¹⁴³ Friedrich Paulsen, Kants Verhältnis zur Metaphysik, in: Kant-Studien 4 (1900), S. 413-447.

persönlichen Kant“¹⁴⁴ zeigen wollen, nicht nur die Gedanken der *Kritik der reinen Vernunft*; er verteidigt die These, Kant habe eine Metaphysik im Sinne eines „objektiven Idealismus“ (die Ideen existieren real) begründen wollen. Der Aufsatz unterscheidet sich vom Buch darin, dass Paulsen jetzt darauf verzichtet, die kantische Philosophie vor dem Hintergrund eines persönlichen Platonismus zu beleuchten. Als Reaktion auf die Kritik, die er von verschiedenen Seiten erhalten hat, stützt er sich zudem nur auf Schriften, die in der kritischen Periode Kants entstanden sind, und behauptet, dass er die Vorlesungen und die handschriftlichen Notizen nicht nötig hat, um den Metaphysiker Kant aufscheinen zu lassen¹⁴⁵.

Die wichtigste Angelegenheit Kants, so heisst es hier, sei die „Denkbarkeit (nicht die Erkennbarkeit) des mundus intelligibilis und die Herstellung einer auf der Vernunft (nicht dem Verstande) ruhenden Beziehung zu ihm“¹⁴⁶. Bei Kant gebe es zwei Wirklichkeiten, die des *mundus sensibilis* und jene des *mundus intelligibilis*. Es stelle sich nur die Frage, ob die intelligible Welt für uns ein blosses, unbekanntes X sei oder ob wir uns über sie „Gedanken machen“¹⁴⁷ sollten. Paulsen votiert entschieden für letztere Auffassung. Nur für das wissenschaftliche Erkennen sei die Welt des Intelligiblen ein unbekanntes X. Und was für das vernünftige Denken? „Nun, eben intelligibel“¹⁴⁸, gibt er zur Antwort.

Worin sieht er den Grund, weshalb wir uns nach Kant über die Welt des Intelligiblen Gedanken machen müssen? Eine direkte Antwort gibt er nicht, vielmehr eine Darstellung von der Funktion der Idee in einigen von Kants Schriften der kritischen Periode.

Was ist eine Idee? Sie ist der Begriff einer notwendigen, von der Vernunft selbst gestellten Aufgabe¹⁴⁹. Als Beispiel einer praktischen Idee führt Paulsen die Idee eines vollkommen gerechten Staates an¹⁵⁰, durch die dem Menschen die Aufgabe gestellt wird, einen Staat, in dem die vollkommene Gerechtigkeit verwirklicht ist, als Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung zu setzen. Auch im theoretischen Bereich haben die

¹⁴⁴ ibid., S. 415.

¹⁴⁵ ibid., S. 431.

¹⁴⁶ ibid., S. 415.

¹⁴⁷ ibid., S. 416.

¹⁴⁸ ibid., S. 415.

¹⁴⁹ ibid., S. 416; vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*: Die Idee ist „durch die Natur der Vernunft aufgegeben“ (A327/B384). Sie ist von „regulativem Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten“ (A644/B673).

¹⁵⁰ ibid., S. 416; vgl. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784.

Ideen einen Stellenwert. Die Idee des vollkommenen Staates ist zugleich theoretische Idee, da sie die Geschichte des Menschen verstehen lehrt¹⁵¹. In Kants Ästhetik ist das Schöne „überall Hinweisung auf die Ideenwelt“¹⁵². Ohne die Idee des Zwecks wäre die Erforschung der organischen Welt unmöglich¹⁵³. Schliesslich gibt die Idee eines vollkommenen Systems der wissenschaftlichen Erkenntnis der Forschungstätigkeit des Menschen die Richtung¹⁵⁴.

Gibt Paulsens Darstellung der regulativen Funktion der Ideen eine Antwort auf die Frage, warum wir uns über den *mundus intelligibilis* „Gedanken machen“ müssen? Weil die praktischen Ideen unser Handeln bestimmen? Weil die theoretischen Ideen unsere Erkenntnis in eine bestimmte Richtung weisen? Wenn wir unter „Gedanken machen“ so etwas wie „reflektierend und nachdenkend uns bewusst machen“ verstehen, dann müssen wir uns über die Ideen keine Gedanken machen. Denn sie üben ihre Funktionen als unser Handeln bestimmende und unsere Erkenntnis regelnde aus, ohne dass wir uns dessen bewusst zu sein brauchen. Paulsens Darstellung der Funktionen der Ideen erhellt also nicht die Forderung, wir müssten uns über die Ideen „Gedanken machen“. Diese ist allein vor dem Hintergrund seiner Überzeugung verständlich, dass es nach Kant den *mundus intelligibilis*, die Welt der Dinge an sich mit Gott als ihrem Oberhaupt, „gibt“ und dass er das wirklich Seiende ist. Sich über das Intelligible Gedanken zu machen heisst dann so etwas wie mit dem „wirklich Wirklichen“ auf geistige Weise in „Berührung“ zu kommen.

1.4 Zusammenfassung

Friedrich Paulsen richtet seine Aufmerksamkeit in der Kantinterpretation hauptsächlich auf das „philosophische System“ Kants, das in den kritischen Schriften vorliegt. Er unterscheidet zwei Absichten Kants, einerseits die rationale Grundlegung eines Systems der Wissenschaften und andererseits die Errichtung einer „positiven Metaphysik“ im Sinne einer „idealistischen Weltanschauung“¹⁵⁵. Metaphysik gibt es dementsprechend in zwei Gestalten, nämlich als reine philosophische Wissenschaft, die die apriorischen

¹⁵¹ ibid., S. 419.

¹⁵² ibid., S. 421.

¹⁵³ ibid., S. 423.

¹⁵⁴ ibid., S. 427.

¹⁵⁵ Paulsen, Kant, S. 118.

Grundsätze der Erscheinungswelt entwickelt und als ein „Erfassen“ der intelligiblen Welt im „reinen Denken“¹⁵⁶. Letzterem liegt Kants metaphysische Weltanschauung zugrunde. Paulsen betont eindeutig die zweite Art von Metaphysik, die auf das „wirklich Wirkliche“ zielt, das „hinter“ der Erscheinungswelt als geistige Welt mit Gott als Oberhaupt existiert. Als Beleg für eine derartige Auffassung dient ihm vor allem die Metaphysikvorlesung Kants. Er sieht bei ihm eine direkte Verbindung zu Leibniz und einem metaphysisch gedeuteten Platon.

¹⁵⁶ Paulsen, Kant, Vorwort zur vierten Auflage, S. XVI.

2 Konstantin Oesterreich

2.1 Biographische Angaben

Traugott Konstantin Oesterreich, geboren am 15. September 1880 in Stettin, wuchs in Berlin auf und begann dort im Wintersemester 1899/1900 mit dem Studium der Mathematik, Physik und Astronomie. Nach vier Semestern wechselte er zu den Studienfächern Philosophie und Psychologie. 1905 promovierte er bei Friedrich Paulsen und Carl Stumpf mit einer Arbeit über *Kant und die Metaphysik*¹⁵⁷, die 1906 veröffentlicht wurde. 1910 habilitierte er sich in Tübingen für das Fach Philosophie mit *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen* (Leipzig 1910). Erst 1922/23 wurde er zum planmässigen Extraordinarius für Philosophie und Psychologie an der Universität Tübingen ernannt. Wie seine Publikationsliste zeigt, beschäftigte er sich vorwiegend mit religionsphilosophischen, psychologischen und parapsychologischen Fragen. In Überwegs *Geschichte der Philosophie* bearbeitete er die Teile *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart* (Bd. IV, 1915) und *Philosophie des Auslands* (Bd. V, 1928). In der Stellung eines Extraordinarius blieb er, bis er 1933 aufgrund des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ durch die NS-Regierung zwangsweise emeritiert wurde. Im Sommer 1945 erfolgte die Wiedereinsetzung in das Lehramt im Range eines persönlichen Ordinarius. 1947 wurde er in den Ruhestand versetzt. Oesterreich starb am 28. Juli 1949¹⁵⁸.

2.2 Kantinterpretation: Ausgangslage und Prämissen

Zu Beginn seiner Doktorarbeit über Kant erklärt Oesterreich, sie stehe auf dem „Boden der Paulsenschen Auffassung“¹⁵⁹. Das weckt die Erwartung, dass hier kein neuer Ansatz gesucht wird, sondern ein bestehender Ansatz, der Paulsensche, in seine Verästelungen hinaus weitergedacht wird. Oesterreich enttäuscht allerdings im positiven Sinne. Seine Auseinandersetzung mit Kant erscheint durchaus selbständig, sachlich und distanziert.

¹⁵⁷ Konstantin Oesterreich, *Kant und die Metaphysik*, Berlin 1906, in der Reihe *Ergänzungshefte der Kantstudien*, Nr. 2, zit. KM.

¹⁵⁸ Zur Biographie Oesterreichs vgl. Maria Oesterreich, *Traugott Konstantin Oesterreich, „Ich“-Forscher und Gottsucher, Lebenswerk und Lebensschicksal*, Stuttgart 1954; Matthias Wolfes, *Traugott Konstantin Oesterreich*, in: Traugott Bautz (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XVIII, Herzberg 2001, Spalten 1101-1110.

¹⁵⁹ KM, S. 1.

Es gelingt ihm, seine eigenen philosophischen Überzeugungen von den kantischen zu unterscheiden. Das kann freilich auch mit der Fragestellung im Zusammenhang stehen. Er hat es sich zur Aufgabe gemacht, die „*Entwicklung* der Gedanken des Philosophen über den *Begriff, die Methode und die Möglichkeit der Metaphysik* durch die Stadien seiner Philosophie hindurch zu verfolgen (...)“¹⁶⁰. Den Inhalt der kantischen Metaphysik, der im Brennpunkt von Paulsens Interesse gelegen war, will er nach Möglichkeit beiseite lassen.

Nach eigenem Bekunden bemüht er sich in seiner Interpretation um möglichst grosse historische Objektivität; er ist sich indessen bewusst, dass vollständige Objektivität in einer philosophischen Interpretation nicht erreichbar ist¹⁶¹.

2.3 Kants Persönlichkeit

Auch Oesterreich bezieht die Persönlichkeit Kants in seine Interpretation ein, ja er macht sie zum Schlüssel seiner Interpretation. Dabei sind es hauptsächlich drei Züge von Kants Persönlichkeit, die er herausarbeitet und die in der Folge die Interpretation tragen. Erstens: Kant war „seinem Wesen nach“ Rationalist, d.h. der Verstand „war sein Leben“¹⁶². Zu jenen Wissenschaften fühlte er sich hingezogen, die in erster Linie mit dem Verstand arbeiten, zu Mathematik und Physik. Sein Denken war „rein begrifflich“¹⁶³. Das und seine Meisterschaft in der Zergliederung von Begriffen brachten es mit sich, dass ihm jeder Widerspruch zwischen Begriffen unerträglich sein musste. Zweitens: Oesterreich unterscheidet zwei Typen von Menschen in Bezug auf ihre Weltanschauung, den „positivistischen“ und den „metaphysischen Menschen“. Während beim ersten der Verstand die Alleinherrschaft besitzt und sein ganzes Denken auf das Erfahrbare gerichtet ist, bilden beim zweiten die „Gefühlsbeziehungen zum Transzendenten“ die tiefste Quelle. Nach Oesterreich hat Kant Züge von beiden, „am meisten aber vom metaphysischen Typus“¹⁶⁴. Eine positivistische Stimmung komme nur über ihn, wenn „anmassende Metaphysiksysteme seinen kritischen Scharfsinn

¹⁶⁰ KM, S. 1.

¹⁶¹ KM, S. 1f.

¹⁶² KM, S. 4.

¹⁶³ KM, S. 4.

¹⁶⁴ KM, S. 5.

herausfordern“¹⁶⁵. „Sonst aber träumt seine Seele von Gott und Unsterblichkeit“¹⁶⁶. Die Feststellung, dass Kant kein Positivist gewesen sei, zieht sich quasi als roter Faden durch das Buch. Ferner fällt Oesterreich bei Kant ein Verhaltensmuster auf, das sich zu verschiedenen Zeiten zeigt: Je klarer er einsah, dass die dogmatische Metaphysik einer kritischen Untersuchung nicht standhalte, desto stärker wurde in ihm das Bedürfnis, „die Gefühlsgegewissheit jener transzendenten Realität auf anderem Wege zu sichern“¹⁶⁷, namentlich auf dem Weg des Glaubens. Der „dritte grosse Strom in der Kantischen Seele“ ist nach Oesterreich das moralische Gefühl. Es bildet den Grund für seine Metaphysik des Glaubens¹⁶⁸. Von hier aus, so meint er, erheben sich die drei berühmten kantischen Fragen „Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was soll ich tun?“¹⁶⁹, auf die „seine Philosophie die Antwort ist“¹⁷⁰.

Das Gesamtwerk Kants wird von diesem Boden aus betrachtet und verstanden.

2.4 Die vorkritischen Schriften bis und mit der Inauguraldissertation

Die drei Grundströmungen in Kants Persönlichkeit bilden sozusagen die Schablone für Oesterreichs Kantinterpretation. Immer wird auf die Gegenläufigkeit von Kants zergliedernder, sehr verstandesbetonten Seite und seiner „Lebensstimmung“¹⁷¹ Bezug genommen. Auf einen Schritt in die agnostische Richtung, folgt ein Schritt, der einen problematischen Satz wenigstens für die Überzeugung, den Glauben zu retten versucht. Dieses Verhalten entdeckt Oesterreich schon in den Schriften der frühen 1760er Jahre, besonders in *Der einzig mögliche Beweisgrund für ein Dasein Gottes* (1763). Im Hinblick auf diese Schrift schreibt er: „Je mehr die Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes von Kant durchschaut wird, umso lebendiger wird er überzeugt: eines theoretischen Beweises bedarf es dafür gar nicht, es gibt einen anderen, besseren“¹⁷². Diesen besseren ‚Beweis‘ erkennt Oesterreich in der Überzeugung vom Dasein Gottes, von der Kant zu Beginn und zu Ende der Schrift spricht. Gegen diese Interpretation muss allerdings

¹⁶⁵ KM, S. 6.

¹⁶⁶ KM, S. 6.

¹⁶⁷ KM, S. 6.

¹⁶⁸ KM, S. 6.

¹⁶⁹ Bei Kant steht die Frage ‚Was soll ich tun?‘ an zweiter Stelle, ‚Was darf ich hoffen?‘ an dritter (A805/B833). Oesterreich hat diese Reihenfolge offensichtlich so verändert, dass sie zu seiner Darstellung der drei Tendenzen Kants passt.

¹⁷⁰ KM, S. 6f.

¹⁷¹ KM, S. 28.

¹⁷² KM, S. 28.

eingewandt werden, dass Kant hier vielmehr einen neuen theoretischen Beweis für das Dasein Gottes zu geben versucht. Es ist nicht einleuchtend, dass Oesterreich diese Argumentation als einen „Schritt in agnostischer Richtung“¹⁷³ wertet.

In den *Träumen eines Geistersehers* vollzieht Kant den Bruch mit der traditionellen Metaphysik¹⁷⁴. Jetzt hat er nach Oesterreich das „deutlichste Bewusstsein“ vom empirischen Ursprung der Begriffe und Grundsätze der Philosophie. Die Erfahrung ist die einzige Quelle der Wissenschaft. Obwohl er in der theoretischen Philosophie einen Empirismus vertrat, war er nach Oesterreich „in der Sphäre des allgemeinen Lebensgefühls“ kein „Bekenner des Positivismus“¹⁷⁵. Dafür hatte er „zu viel von pietistischer Lebensstimmung in der Seele“¹⁷⁶. „Kant ist und bleibt in seinem Lebensgefühl metaphysisch gerichtet“¹⁷⁷. Allerdings kann Oesterreich lediglich zwei Stellen anführen, die diese These stützen. Die stärkere von beiden ist die, in der Kant zwar Swedenborgs Werk als „acht Quartbände voll Unsinn“ (AA II 360) bezeichnet, sich aber nicht enthalten kann, „eine kleine Anhänglichkeit“ an Geistergeschichten zu bewahren. Jede einzelne zieht er in Zweifel, aber allen zusammen misst er „einigen Glauben“ bei (AA II 351)¹⁷⁸. Oesterreich prägt für diesen Antagonismus die Formel: „Der Verstand drängt ihn zur Skepsis, der Herzenswunsch zum Glauben“¹⁷⁹.

Hier zeigt sich nach Oesterreich auch erstmals, dass jetzt die Moralität das Fundament ist, auf dem Kants Glaube ruht. Dies liest er an zwei Stellen ab, die solches meiner Ansicht nach mehr andeuten als explizit machen¹⁸⁰. Aus ihnen lässt sich lediglich entnehmen, dass Kant jetzt den Begriff eines „moralischen Glaubens“ kennt. Wie sehr er selbst davon überzeugt ist, zeigen die Stellen nicht. Bekanntlich ist es besonders in

¹⁷³ KM, S. 28.

¹⁷⁴ KM, S. 32.

¹⁷⁵ KM, S. 35.

¹⁷⁶ KM, S. 35.

¹⁷⁷ KM, S. 36.

¹⁷⁸ KM, S. 36.

¹⁷⁹ KM, S. 36.

¹⁸⁰ „Die Verstandeswaage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich grösserem Gewichte auf der anderen Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der Tat auch niemals heben will“ (AA II 349). „Es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, dass mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemässer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftels überhoben sein kann, und welcher einzig und allein dem Menschen in jeglichem Zustande angemessen ist“ (AA II 373).

dieser Schrift schwierig auszumachen, wann der ‚echte Kant‘ (wenn es in dieser Schrift überhaupt einen solchen gibt) spricht und wann er eine fremde Position einnimmt.

Oesterreich ist der Ansicht, dass man Mitte der sechziger Jahre bei Kant „dasselbe Verhältnis zwischen Erkenntniskritik und metaphysischem Gesamtbedürfnis“ findet, wie es in der kritischen Phase vorliegt, mit dem Unterschied, dass „der erkenntnistheoretische Standpunkt empiristisch, später dagegen transzendental-philosophisch ist“¹⁸¹. Er schliesst sich Paulsen in der Meinung an, dass Kant die Konsequenzen dieses Standpunktes zunächst nicht deutlich gesehen habe¹⁸².

Vier Jahre später, im Jahr 1770, denkt Kant „plötzlich ganz anders“, und zwar „in allen Beziehungen“¹⁸³. „Jetzt gibt es wieder metaphysische Erkenntnis, sowohl vom Transzendenten wie von der Welt um uns her“¹⁸⁴. Der Begriff der Metaphysik als einer Wissenschaft von den Grenzen der blossen Vernunft ist verschwunden. Sie ist jetzt „reine reale Verstandeserkenntnis“, und ihre Gewissheit ist apodiktisch (*certitudo apodictica*, AA II 409)¹⁸⁵. Auch Oesterreich geht auf die Frage ein, was zu dieser Wendung geführt habe. Erdmann hatte auf die Antinomien hingewiesen, die Kant vorwärts trieben, Paulsen auf den Einfluss von Humes Kritik der Kausalität, Windelband auf die Lektüre von Leibniz’ *Nouveaux Essais*. Oesterreich nimmt an, dass alle drei Momente zusammengewirkt haben¹⁸⁶.

Die Jahre zwischen 1770 und 1780 widmet Kant ganz seiner Aufgabe, der Reform der Metaphysik¹⁸⁷. Im Brief vom 21. Februar 1772 an Herz stellt er die berühmte Frage: Wie können sich die reinen Verstandesbegriffe, die nicht von Sinneswahrnehmungen abstrahiert sind, dennoch auf Gegenstände beziehen? In einem undatierten Brief an Herz – der heute auf Ende 1773 datiert wird – erfährt man, dass das Problem von 1772 inzwischen gelöst ist. Auch hier macht Kant eine Bemerkung¹⁸⁸, in der Oesterreich das

¹⁸¹ KM, S. 37.

¹⁸² KM, S. 37.

¹⁸³ KM, S. 38.

¹⁸⁴ KM, S. 38.

¹⁸⁵ KM, S. 38.

¹⁸⁶ KM, S. 43.

¹⁸⁷ KM, S. 43, 51.

¹⁸⁸ „(...) es leuchtet mir aber die Hoffnung entgegen, die ich niemand ausser Ihnen ohne Besorgnis, der grössten Eitelkeit verdächtigt zu werden, eröffne, nämlich der Philosophie dadurch auf eine dauerhafte Art eine andere und für Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung, zugleich aber auch ihr dadurch die Gestalt zu geben, die den spröden Mathematiker anlocken kann, sie seiner Beachtung fähig und würdig zu halten“ (AA X 144). Die für die Religion vorteilhafte Wendung sieht Oesterreich in ihrer Fundierung im Glauben.

übliche Verhalten entdeckt: „Im Moment also, wo das Problem von 1772 gelöst ist und damit das Transzendente unerkennbar wird, tritt wieder die Metaphysik des Glaubens hervor, denn um nichts anderes kann es sich handeln“¹⁸⁹.

2.5 „Der Kritizismus und die Metaphysik“¹⁹⁰

Schon dieser Titel macht deutlich, dass Oesterreich das kantische Denken in jenen gut 15 Jahren zwischen dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* 1781 und der Publikation der *Metaphysik der Sitten* 1797 als homogen betrachtet, d.h. als eine Zeit, in der sich seine Auffassung von Metaphysik nicht mehr verändert.

Er geht auf drei Aspekte von Kants kritischer Periode ein, erstens auf Kants Metaphysikbegriff, zweitens auf die seinem Kritizismus immanente Metaphysik und drittens auf die transzendente Metaphysik. Für Letztere gilt ihm Kants *Fortschrittsschrift* als das wichtigste Zeugnis¹⁹¹. Zunächst aber erbringt er den Nachweis, dass auch der „kritische Kant“ nicht „positivistisch gerichtet“ war¹⁹². Zu diesem Zweck führt er eine nicht geringe Anzahl Stellen an, die zeigen, dass Kant die Metaphysik als eine „Naturanlage“ des Menschen betrachtet, weil er der Ansicht ist, die Vernunft werde durch ihre eigene Natur von metaphysischen Fragen belästigt. Ferner zeigt er, dass diese „Hochschätzung der Metaphysik als Menschheitsphänomen“ gekoppelt ist mit einer ausserordentlich abschätzigen Bewertung der Schulmetaphysik¹⁹³. Damit bewegt er sich im Bereich eines weitgehenden Konsenses in der Kantinterpretation.

2.5.1 Kants Metaphysikbegriff in der kritischen Periode

Auffällig ist zunächst, dass Oesterreich die Metaphysikdefinitionen der kritischen Zeit in unmittelbarer Nähe zu jenen von Wolff und Knutzen sieht. „Für Wolff fielen Metaphysik und theoretische Philosophie zusammen, sie stellten das System der rationalen Erkenntnis dar. Bei Knutzen erweiterte sich der Begriff der Metaphysik sogar

¹⁸⁹ KM, S. 46f.

¹⁹⁰ Titel des vierten Teils von Oesterreichs Buch, S. 51.

¹⁹¹ KM, S. 56.

¹⁹² KM, S. 51.

¹⁹³ KM, S. 55.

noch, indem er auch die praktisch-moralische Grundwissenschaft mit umfasste. Darin folgt ihm Kant völlig¹⁹⁴. Den wesentlichen Unterschied zu Knutzen erkennt er darin, dass bei Kant die theoretische Erkenntnis auf die Erfahrungswelt eingeschränkt ist. Und darin liegt für ihn auch der Grund für die Spaltung des kantischen Metaphysikverständnisses¹⁹⁵.

Er teilt Kants Metaphysikdefinitionen in zwei Klassen ein. Die eine bezieht sich jeweils auf ihren „spezifischen Gegenstand oder Endzweck“¹⁹⁶, welcher als das Übersinnliche bestimmt wird. Diese Art der Definition findet sich gehäuft in der *Fortschrittsschrift*. Aussagen, die in diese Richtung weisen, sind aber auch in der *KrV*, der *KpV*, den *Prolegomena*, den *Reflexionen* und der *Metaphysikvorlesung* nach Pölitz zu finden¹⁹⁷. Die andere Art der Begriffsbestimmung der Metaphysik bezieht sich auf ihre Methode. Kant lehnt Baumgartens Definition, welche die Metaphysik als eine Wissenschaft von den ersten Prinzipien der Erkenntnis definiert, mit der Begründung ab, dass auf diese Weise nicht festgelegt sei, welchen Ursprung – empirisch oder apriorisch – die Prinzipien hätten (A843/B871; Metaphysik-Vorl. nach Pölitz, S. 129). Die Methode der Metaphysik ist im Gegensatz zur empirischen Forschung apriorischer Natur (Metaphysik-Vorl. nach Pölitz, S. 128)¹⁹⁸.

In letzterer Definition umfasst Metaphysik auch die synthetisch-apriorische Erkenntnis der Erscheinungswelt, während die erste Definition auf das Übersinnliche beschränkt ist. In der *KrV* ergibt sich allerdings, dass eine apriorische Erkenntnis des Transzendenten unmöglich ist, „und so verengt sich der Begriff der Metaphysik zu dem einer apriorischen Wissenschaft von der Erscheinungswelt“¹⁹⁹. Dieser nun wird weiter nach den Objekten eingeteilt. Die Metaphysik geht einerseits auf die Gesetze der Natur und ist Metaphysik der Natur, andererseits auf die Gesetze der Freiheit und ist Metaphysik der Sitten (AA IV 388)²⁰⁰.

So macht es in Oesterreichs Darstellung den Anschein, als ob in der *KrV* das Übersinnliche ganz aus der Metaphysik verschwunden wäre. Er nennt die apriorische Wissenschaft von der Erscheinungswelt auch „Metaphysik im weitesten Sinn“. In „Kants Wissenschaftssystem“ – er beruft sich diesbezüglich auf Darstellungen

¹⁹⁴ KM, S. 57.

¹⁹⁵ KM, S. 57.

¹⁹⁶ KM, S. 57.

¹⁹⁷ KM, S. 57f.

¹⁹⁸ KM, S. 58.

¹⁹⁹ KM, S. 59.

²⁰⁰ KM, S. 59.

Vaihingers und Arnolds²⁰¹ – findet neben dieser noch eine „praktische Metaphysik des Glaubens“ Platz. Die „Philosophie im weitesten Sinne“ teilt Oesterreich nämlich ein in: „(Theoretische) Philosophie im engeren Sinn“ und „Praktische Metaphysik des Glaubens“²⁰². Gehörte aber letztere nicht zur Metaphysik der Sitten? Und wo gliedert Kant die praktische Glaubensmetaphysik in dieser Art in sein Wissenschaftssystem ein? Oesterreich verschmilzt hier offensichtlich die Aussagen der *Kritik der reinen Vernunft* mit jenen aus der zehn Jahre später entstandenen *Fortschrittsschrift*.

2.5.2 Die immanente Metaphysik der kritischen Periode

Unter der „immanenten Metaphysik“ Kants versteht Oesterreich die oben angesprochene synthetisch-apriorische Erkenntnis der Erscheinungswelt²⁰³. Kant setzt in seiner Untersuchung voraus, dass synthetische Erkenntnis a priori möglich ist. Seine Frage nach dem Wie zielt darauf ab, die objektive Gültigkeit der synthetischen Grundsätze nachzuweisen²⁰⁴. In den Augen Oesterreichs hat er aber tatsächlich lediglich versucht, diese objektive Gültigkeit der synthetischen Grundsätze, die er als gegeben voraussetzt, durch eine „metaphysische Konstruktion“²⁰⁵ begreiflich zu machen. Das „metaphysisch-erkenntnistheoretische Bild der Wirklichkeit“²⁰⁶, das Kant aufgrund der kopernikanischen Wende entwirft, ist nach Oesterreich das Folgende: Das Subjekt wird vom Ding an sich affiziert, und das Resultat dieser Affektionen sind raum- und zeitlose Sinnesempfindungen. Diese Sinnesempfindungen sind aber noch nicht die Erscheinungswelt, die das Subjekt erst formen muss. Das geschieht einmal durch die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit; und zweitens durch den Verstand, die Kategorien²⁰⁷. Der letzte Unterbau von Kants Philosophie sei letztlich eine Metaphysik, konstatiert Oesterreich²⁰⁸. Der Kritizismus stehe auf zwei Ecksteinen, von denen wir nach seiner eigenen Theorie nichts wissen können, und die er doch überall voraussetzt. Kant postuliere nämlich zwei Dinge an sich, das affizierende und das affizierte. Und er resümiert: „Es wäre überhaupt an der Zeit, die Illusion aufzugeben, als wenn das, was

²⁰¹ KM, S. 60: Hans Vaihinger, Kant-Kommentar I, S. 306; die Erörterungen Arnolds in: Altpreuss. Monatschr. Bd. 29 (1892) S. 479-502.

²⁰² KM, S. 61.

²⁰³ KM, S. 62.

²⁰⁴ KM, S. 69.

²⁰⁵ KM, S. 69.

²⁰⁶ KM, S. 71.

²⁰⁷ KM, S. 71.

²⁰⁸ KM, S. 78.

man gemeinhin als Erkenntnistheorie bezeichnet, frei von metaphysischen Bestandteilen ist. Und so ist es auch bei Kant. Aller kritischen Einschränkungen, aller ‚Grenzbegriffs‘-Formulierungen ungeachtet, steht doch eine halb ausgesprochene Metaphysik hinter dem Kritizismus²⁰⁹.

Man muss sich nach diesen Äusserungen fragen, wie Oesterreich das Ding an sich bei Kant auffasst. Aus der Sicht der immanenten Metaphysik ist der *Begriff* des Dinges an sich notwendig, um nicht in die Probleme eines reinen Idealismus zu geraten und um der erkennenden Vernunft eine Grenze aufzuzeigen – es wird aber keine Aussage über den ontologischen Status des Dinges an sich gemacht.

Wenn Oesterreich das Ding an sich bei Kant als ein „metaphysisches“ Element des Kritizismus bezeichnet, scheint er Kant so zu verstehen, dass dieser die Dinge an sich als wirklich Seiende voraussetzt. Damit würde er den Ausdruck „metaphysisch“ im Sinne von „hinterweltlich“ gebrauchen und somit sagen, dass die immanente Metaphysik Kants durch eine „halb ausgesprochene“ transzendente – indem sie Dinge an sich als wirklich annimmt – Metaphysik fundiert ist. Er sähe folglich drei „Metaphysiken“ bei Kant: erstens die immanente, die, zweitens, durch eine halb ausgesprochene transzendente (Dinge an sich) fundiert wäre, und drittens die ausgesprochene transzendente Metaphysik mit ihrem Ziel des Überschritts zu Freiheit, Gott und Seele.

Zur immanenten Metaphysik gehört nach Oesterreich auch die Metaphysik der Sitten. Diese sei von Kant als „genaues Gegenstück der Metaphysik der Natur auf dem Gebiete der Ethik gedacht“²¹⁰ – eine „seltsame Absicht“, deren Durchführung nicht als gelungen bezeichnet werden könne. Es handle sich um die „Einzwängung des Normativen in ein ihm gar nicht angemessenes Schema“²¹¹, eine Ansicht, die er nicht begründet. Dies festzustellen reicht ihm offenbar und für Näheres verweist er auf Adickes’ *Kants Systematik als systembildender Faktor* (1887).

Den Titel der Metaphysik erhält die Sittenlehre nach Oesterreich nur aus dem Grunde, weil sie apriorischer Natur ist. Die Metaphysik wird also nur aufgrund ihrer Methode „Metaphysik“ genannt²¹².

²⁰⁹ KM, S. 79.

²¹⁰ KM, S. 85.

²¹¹ KM, S. 85.

²¹² KM, S. 86.

2.5.3 Die transzendente Metaphysik der kritischen Periode

Kant weist in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* nach, dass Begriffe wie Gott, Welt oder Seele nicht transzendente Wesenheiten bezeichnen, die erkannt werden können. Es sind lediglich Ideen, welche innerhalb der Vernunft als regulative Prinzipien funktionieren, als Prinzipien, die der Verstandeserkenntnis eine bestimmte Richtung geben. Radikal formuliert, so Oesterreich, müsste Kant die Ideen als „notwendige Phantasievorstellungen“²¹³ bezeichnen.

Die Bestimmung der Ideen als theoretisch notwendige Gedanken habe Kant indessen nicht zufrieden zu stellen vermocht. Für „seine metaphysischen Sätze“ sucht er deshalb ein anderes, festeres Fundament, und dieses glaubte er im praktisch-moralischen Glauben zu finden²¹⁴. Durch die Postulatenlehre wurde den Ideen Freiheit, Gott und Unsterblichkeit (AA V 122-134) „objektive Realität“ (AA V 4) zugesprochen. Oesterreich stellt fest, dass die Begriffe Glaube und Postulat sich decken²¹⁵. Was bedeutet aber dieser Vernunftglaube an Freiheit, Gott und Unsterblichkeit der Seele? Nach Oesterreich hat Kant „im allgemeinen (...) an der Existenz der Objekte der Ideen nicht gezweifelt“²¹⁶, ja er behauptet: „der praktische Glaube bedeutet einen Glauben an die *Realität* der Ideen“²¹⁷. Was aber meint er mit „Realität“? Obwohl er die Kategorie der Realität verwendet, will er damit kaum sagen, Ideen seien in Raum und Zeit vorhanden. Doch zeigt seine Rede von der „Existenz der Objekte der Ideen“, dass er besagten Objekten, Gott etwa, ein vom Gedachtwerden unabhängiges Dasein zuspricht. Kant gibt in der Tat Anlass zur Vermutung, dass ihm die Ideen in einem bestimmten Sinne real waren. Ohne die Annahme der Realität der Ideen, wäre es für Oesterreich nicht verständlich, dass Kant sich so energisch für den Glauben, und noch dazu für einen inhaltlich genau bestimmten, einsetzt²¹⁸. Trotzdem bedeuten die praktischen Ideen keine adäquate Erkenntnis des Transzendenten, aber sie sind auch mehr als bloss subjektive metaphysische Phantasien. Das sei die „durchgehende Überzeugung“ Kants²¹⁹.

²¹³ KM, S. 102.

²¹⁴ KM, S. 113.

²¹⁵ KM, S. 122, Fussnote; er stützt sich dabei auf eine Untersuchung von Saenger.

²¹⁶ KM, S. 124.

²¹⁷ KM, S. 125.

²¹⁸ KM, S. 125.

²¹⁹ KM, S. 125.

Damit hat Oesterreich auch für die kritische Periode Kants das bekannte Schema – auf jeden Schritt in agnostischer Richtung folgt ein Schritt zum Glauben – aufgewiesen: Die agnostische Seite zeigt sich stark in der *Kritik der reinen Vernunft*, während die Seite des Glaubens vor allem in der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Fortschrittsschrift* hervortritt.

2.6 Zusammenfassung

Die Interpretation von Kants Gesamtwerk hinsichtlich Begriff, Methode und Möglichkeit der Metaphysik wird von Oesterreich unter der Annahme abgewickelt, dass drei Eigenheiten von Kants Persönlichkeit bestimmend waren, namentlich seine sehr rationale, begrifflich-zergliedernde Art des Umgangs mit philosophischen Problemen, sein innerer Drang zum Glauben und der Grundgedanke der Fundierung des Glaubens in der Moral. Auch der Interpretation der kritischen Philosophie dient diese grundsätzliche Persönlichkeitsstruktur als Grundlage. Der rationalen Tendenz Kants sind jene Aussagen und Theorien zuzuordnen, die sich gegen die Anmassungen der traditionellen Metaphysik richten, die stark in die Richtung eines Agnostizismus weisen, etwa die Lehre von den Ideen als regulativen Begriffen. Metaphysik schleicht sich aber auch hier ein: In der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori unterstellt Kant ein metaphysisch-erkenntnistheoretisches Weltbild, um damit zu erklären, wie synthetische Urteile a priori möglich sind. Kant war, wie Oesterreich wiederholt betont, kein Positivist. Die Tendenz zum Glauben war immer stark. Aufgrund dieses Antriebs hat er seine Morallehre entworfen, um so den Weg zu einem Glauben an Freiheit, Gott und Unsterblichkeit zu ebnen. Für ihn steht fest, dass in Kants Augen den Ideen durchaus reale ‚Gegenstände‘ entsprechen, dass es sich also nicht bloss um Fiktionen in Vaihingers Sinn handelt.

Die ganze Interpretation basiert auf der Unterstellung, dass bestimmte persönliche Eigenschaften Kants für das Verständnis seiner Texte von Bedeutung sind. Besonders im Hinblick auf die Moral- und Postulatenlehre erweist sich dieser Ansatz als folgenschwer: Setzt man bei Kant einen Glauben voraus, erhält sie andere Vorzeichen und ein grösseres Gewicht, als wenn man Kant als Agnostiker betrachtet. Es ist für Oesterreich nicht leicht vorstellbar, dass Kant diese Lehre aufgestellt hätte im Sinne einer Fiktion, eines ‚Als-Ob‘, wie es Vaihinger vorschwebte.

3. Max Wundt

3.1 Einleitung

3.1.1 Biographische Angaben

Max Wundt wurde am 29.1.1879 als Sohn des Philosophen und Psychologen Wilhelm Wundt in Leipzig geboren. Während der Name des Sohnes heute weitgehend in Vergessenheit geraten ist, hat jener des Vaters weiterhin eine gewisse Bekanntheit. Wilhelm Wundt hatte sich durch seine Leistungen auf dem Gebiet der Psychologie ausgezeichnet, insbesondere durch die Gründung des ersten Instituts für experimentelle Psychologie. Sein Sohn studierte deutsche und klassische Philologie sowie Philosophie an den Universitäten Leipzig, Freiburg, Berlin und München. Ab 1907 war er Privatdozent in Strassburg i.E. Nach einem kurzen Gastspiel als ausserordentlicher Professor in Marburg seit 1918 folgte er 1920 einem Ruf als ordentlicher Professor nach Jena, als Nachfolger Rudolf Euckens. 1929 folgte er einem Ruf nach Tübingen. Hier wurde er 1945 emeritiert. Er starb am 31. Oktober 1963.

In seinen ersten philosophischen Schriften befasste er sich vor allem mit griechischer Philosophie. Später setzte er sich auch mit Fichte und Hegel, Goethe, Plotin und Augustin auseinander²²⁰. Eine Kurzbiographie nennt ihn bezüglich seiner philosophischen Position einen Vertreter des deutschen Idealismus²²¹.

1924 veröffentlichte er ein umfangreiches Werk unter dem programmatischen Titel *Kant als Metaphysiker*²²². Darin geht es ihm in erster Linie um eine historische Betrachtung Kants, und er legt weniger Gewicht darauf, dessen Philosophie

²²⁰ In der Publikationsliste Wundts finden sich einige Werktitel mit eindeutig völkisch-ideologischer Tendenz. Sie lauten etwa *Was heisst völkisch* (1924; 1927 unter dem Titel *Volk, Volkstum, Volkheit* erschienen) oder *Treue als Kern deutscher Weltanschauung* (1924) oder *Die Wurzeln der deutschen Philosophie in Stamm und Rasse* (1944). Das hier untersuchte Kantbuch bleibt davon weitgehend unberührt, wenn auch das letzte Kapitel unter der ideologischen Voraussetzung steht, dass die „germanische Philosophie“ von ihren Anfängen an geprägt sei durch das „aus dem Altertum übernommene Erbe antiker Weisheit und dann die angestammte deutsche Sinnesart“ (Wundt, S. 483), und wenn auch dem deutschen Denken in seinen Augen ein deutlicher Vorrang zukommt. Der Begriff „Weltanschauung“, den er im Titel des 1924 erschienenen Buchs verwendet, ist auch in seiner Kantinterpretation zentral. Die Art seiner Verwendung im Kantbuch lässt aber keinen Schluss auf eine politische Ideologisierung zu.

²²¹ Werner Ziegenfuss und Gertrud Jung, Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, Berlin, 1950.

²²² Das Buch wurde gemäss der *Bibliographie der Rezensionen* (Hg. Felix Dietrich) zwischen 1924 und 1934 neun mal rezensiert: 1925 in *Christentum und Wissenschaft, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft, Revue des Sciences philosophiques et théologiques*; 1926 in *Grundwissenschaft, Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung, Theologisches Literaturblatt, Theologische Literaturzeitung*; 1927 in *Archiv für Geschichte der Philosophie*; 1930 in *Kant-Studien*. Vier davon habe ich mit geringem Aufwand behändigen können. Alles kurz und anerkennend.

systematisch zu erörtern. Es kommt ihm darauf an, „Kants Stellung in der Entwicklung deutschen metaphysischen Denkens zu klären und seinen eigentümlichen Januskopf an der Wende zweier Zeitalter zu verstehen“²²³. Die ersten rund hundert Seiten sind einer auch von Heinz Heimsoeth gelobten Darstellung der Vorgänger Kants, nämlich von Newton, Leibniz, Wolff und Crusius gewidmet. Nach einer Skizzierung von Kants Weltanschauung stellt Wundt Kants Werke in der zeitlichen Abfolge ihres Erscheinens dar, um Kant in einem abschliessenden Kapitel auch in Bezug auf seine Nachfolger zu positionieren.

3.1.2 Fragestellung

Die These, die am Anfang von Wundts Untersuchung steht, lautet, dass Kant Metaphysiker war. Dafür sprechen seiner Ansicht nach zwei Argumente: Erstens ist die deutsche Philosophie von ihren Anfängen an dadurch charakterisiert, dass sie nach dem Grund der Wirklichkeit fragt und ihn in einer geistigen Macht sucht. „Die gegebene Wirklichkeit auf einen übersinnlichen, geistig gedachten Grund zurückzuführen, darin sieht sie ihre Aufgabe“²²⁴. Nach jenem Bild Kants aber, das „heute in dem Andenken seiner Nation fortlebt“, hat Kant alle Erkenntnis auf Erfahrung eingeschränkt und den Versuch, die Wirklichkeit metaphysisch zu erklären, abgelehnt. Das ist ein Bild, das in Wundts Augen überhaupt nicht in das übrige deutsche Denken passt. Der erste Antrieb, dieses Bild einer Revision zu unterziehen, ist damit gegeben.

Das zweite Argument, das er ebenso „beweiskräftig“ findet wie diese „allgemeinen historischen Zusammenhänge“, sind die persönlichen Zeugnisse der bedeutenden nächsten Anhänger Kants darüber, wie die kantische Philosophie auf sie gewirkt hat. Zu seinen Zeugen beruft er Fichte und Reinhold, wobei Ersterer sich in seiner Hoffnung auf eine andere Welt durch Kant bestätigt gefühlt, Letzterer die Hauptbedeutung von Kants Philosophie in ihrer Wirkung auf die Religion gesehen habe²²⁵.

Wundt hat sich deshalb vorgenommen, als „die wichtigste Frage der kantischen Philosophie“ die Frage nach „Kants Stellung zur Metaphysik“²²⁶ zu beantworten.

²²³ Wundt, Kant als Metaphysiker, Stuttgart 1924, S. IV.

²²⁴ ibid., S. 1.

²²⁵ ibid., S. 3.

²²⁶ ibid., S. 4.

3.1.3 Metaphysikbegriff

Wundts Metaphysikverständnis lässt sich aus einer Stelle gleich zu Beginn des Buches ablesen. Wenn es für ihn die deutsche Philosophie charakterisiert, den Grund der Wirklichkeit in einer geistigen Macht zu suchen, dann findet er darin den „Versuch, die Welt metaphysisch zu erklären“²²⁷. Metaphysik hat es also damit zu tun, die Welt auf einen geistigen Grund zurückzuführen.

Viel später im Buch zitiert er eine Metaphysikdefinition aus Kants Spätwerk: „sie ist eine Wissenschaft vom Erkenntnis des Sinnlichen zu dem des Übersinnlichen fortzuschreiten“ (AA XX 316). Wundt kommentiert, dies sei die „wahre, zu allen Zeiten anerkannte (...) Auffassung von Metaphysik“²²⁸, also wohl auch seine eigene.

Einen dritten Aspekt liefert eine Stelle aus dem letzten Fünftel des Buches: „Der Offenbarung Gottes in der Welt nachzusinnen, wird so hier wie noch stets die eigentliche Aufgabe der Metaphysik“²²⁹. Der Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen gipfelt demnach in der Gotteserkenntnis.

In doppelter Hinsicht ist damit die Frage nach Kants Verhältnis zur Metaphysik bereits von Anfang an beantwortet: Dass dieses Verhältnis ein positives war, ergibt sich für Wundt schon aus der These, dass sich Kant als deutscher Denker nicht aus der Tradition deutscher Metaphysik herauslösen lässt. Durch diese Einbettung in die deutsche Tradition wird auch bereits ein grundlegender Charakterzug dieser Metaphysik deutlich: Wie die grossen deutschen Philosophen vor und nach ihm fragte auch Kant nach dem Grund des Wirklichen und suchte ihn in einem Geistigen.

3.1.4 Abgrenzung gegen Paulsen

Wundt rechnet Paulsen „das grosse und unbestreitbare Verdienst“ zu, die Frage nach Kants Stellung zur Metaphysik „im Gegensatz zu der Auffassung des Neukantianismus“ wieder aufgerollt zu haben²³⁰. Paulsens Darstellung leide aber an „nicht unbedeutenden Mängeln“²³¹. Dazu gehöre, dass er sich stark an die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen zur Metaphysik halte, für die weder die Datierungsfrage

²²⁷ ibid., S. 1.

²²⁸ Wundt, S. 383.

²²⁹ ibid., S. 427.

²³⁰ ibid., S. 4.

²³¹ ibid.

gelöst noch geklärt sei, in welchem Masse sich Kant in ihnen dem universitären Lehrzweck angepasst habe. Die Vorlesungen konzentrierten sich zudem auf inhaltliche Fragen der Metaphysik, während die Methode, „die in der kritischen Philosophie die Hauptsache ist“²³², dabei zurücktrete. Paulsen sei ferner geneigt, Kants Metaphysik als Privatansicht zu betrachten, an der er seiner Erkenntnislehre zum Trotz festgehalten habe. Dadurch, dass er die Metaphysik als zur theoretischen Philosophie gehörig betrachte, bringe er Kants Metaphysik in die Nähe seiner Vorgänger, nicht in die Nähe seiner Nachfolger. Im Kantaufsatz²³³ Paulsens seien einige dieser Mängel zwar vermieden; Wundt kritisiert aber die erst hier ins Zentrum gestellte Unterscheidung zweier verschiedener Arten von Metaphysik bei Kant, einer, die es mit Erscheinungen, und einer anderen, die es mit dem Übersinnlichen zu tun habe. „Auf den Schultern Paulsens“ stehe die „am meisten eingehende und sorgfältigste Behandlung“, welche „unsere Frage“ (Kants Verhältnis zur Metaphysik) bis anhin gefunden habe, nämlich Konstantin Oesterreichs *Kant und die Metaphysik* von 1906²³⁴. Auch diese Schrift habe ihre Mängel. Diese erklärten sich aber aus dem allzu engen Anschluss an Paulsen²³⁵.

3.2 Kants Metaphysikbegriff

Nach der Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* lässt Wundt ein Kapitel unter dem Titel „Das Wesen der Metaphysik“ folgen, in dem er darlegt, dass Kant durchaus in der Tradition der deutschen Metaphysik stehe. Er versucht hier offensichtlich, die seiner Kantinterpretation zugrunde liegende philosophiegeschichtliche Hypothese zu festigen.

Kants Begriff der Metaphysik muss nach Wundt im engsten Zusammenhang mit deren gesamter Entwicklung in der neueren Philosophie verstanden werden: Er wollte nicht einen völlig neuen Begriff der Metaphysik konzipieren, sondern vielmehr den alten besser begründen. Ein starkes Indiz dafür sieht Wundt darin, dass Kant immer an Baumgartens Lehrbuch der Metaphysik festgehalten hat²³⁶. Sein Anknüpfungspunkt sei Christian August Crusius gewesen. Diesem zufolge soll die Metaphysik nur von den

²³² *ibid.*, S. 5.

²³³ Friedrich Paulsen, Kants Verhältnis zur Metaphysik, in: *Kant-Studien* 4 (1900), S. 413-447.

²³⁴ Wundt, S. 7.

²³⁵ *ibid.*

²³⁶ Er scheint nicht darüber informiert gewesen zu sein, dass Kant die Benutzung dieses Lehrbuches vorgeschrieben war. (Überzeugung H. Holzhey, Beleg?)

notwendigen Wahrheiten handeln; darin stimmten alle ihre Definitionen überein²³⁷. Für Wundt „ist diese Definition der Metaphysik von grosser Bedeutung. Sieht sie doch zum ersten Male ihre Eigentümlichkeit nicht in den Gegenständen der metaphysischen Erkenntnis, sondern in der Art der metaphysischen Erkenntnis selbst. Und sie hebt hierbei dasjenige Merkmal hervor, das in der Tat zu allen Zeiten das Kennzeichen der metaphysischen Erkenntnis gewesen ist und das auch Kant dauernd als solches anerkannt hat, die Notwendigkeit der Begriffsbildung“²³⁸. Was an dieser Definition noch fehle, sei die Begründung dafür, dass die metaphysischen Begriffe notwendig sind. Genau hier setze die *Kritik der reinen Vernunft* ein, indem sie die Frage stelle: „Wie sind notwendige Wahrheiten möglich?“²³⁹ Das ist für Wundt der „Sinn“ der Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori.

Die dogmatische Metaphysik begründet den Anspruch auf Notwendigkeit ihrer Begriffe zweifach. Erstens weist sie darauf hin, dass diese Begriffe notwendig in der Vernunft enthalten sind, und zweitens stützt sie sich auf die formale logische Notwendigkeit, mit welcher sie im Fortschreiten ihres Denkens Begriff aus Begriff herleitet. Während Kant die zweite Begründung abweist, anerkennt er die erste²⁴⁰. Wundt recurriert darauf, dass die Vernunftbegriffe im regulativen Gebrauch unentbehrlich sind. Sie stellen eine notwendige Erkenntnis dar, die zwar nicht in einem bestimmten Inhalt besteht, aber in der bestimmten Richtung, in welche unsere Verstandeserkenntnis geleitet wird²⁴¹.

Nach Wundt weist der Metaphysik zwei Aufgaben zu: Erstens die Entwicklung des Systems der Vernunftbegriffe, eine Aufgabe, die im Wesentlichen bereits durch die transzendente Dialektik in der *Kritik der reinen Vernunft* geleistet sei; zweitens „die Vernunftbegriffe in ihrer Anwendung auf bestimmte Gebiete des Verstandesgebrauchs“ vorzuführen und zuzusehen, „wie sie deren Erkenntnis auf a priori in der Vernunft liegende Ziele leitet“²⁴². Die Idee ist, wie gesagt, für Wundt der eigentlich metaphysische Begriff bei Kant. So liegt auch bezüglich der Aufgaben der Metaphysik das Gewicht eindeutig auf den Ideen.

²³⁷ Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden, §1; Wundt, S. 287.

²³⁸ Wundt, S. 288.

²³⁹ ibid.

²⁴⁰ ibid., S. 290.

²⁴¹ ibid.

²⁴² ibid., S. 291.

Mit der zweiten Aufgabe hängt das zusammen, was Wundt unter dem Titel der „metaphysischen Erkenntnis“ fasst²⁴³. Diese verortet er genau da, wo der Vernunftbegriff die Verstandeserkenntnis leitet: Sie „wird sich also gerade soweit erstrecken, wie der Vernunftbegriff unmittelbar regelnd in die Handlungen des Verstandes eingreift und diese völlig bestimmt“²⁴⁴. Der Verstand steht in der Mitte zwischen Anschauung und Vernunft. Er betätigt sich an dem gegebenen Material der Anschauung und empfängt dabei von der Vernunft seine Regel. Überall da also, wo er lediglich auf die Mannigfaltigkeit der Anschauung gerichtet ist, um den Erfahrungsinhalt zu verknüpfen, dringt das Zufällige der Empfindung in die Erkenntnis ein und macht diese selber zu einer zufälligen. Hier findet eine metaphysische Erkenntnis nicht statt. Diese hat vielmehr nur dort ihre Stelle, wo die Vernunft es allein mit den Handlungen des Verstandes zu tun hat und von aller Anschauung absieht. „So weit reicht die Erkenntnis aus reiner Vernunft, also notwendige Erkenntnis, also metaphysische Erkenntnis“²⁴⁵. Nach Wundt ist die Metaphysik bei Kant ein System von Regeln, „das sich in der Anwendung des Vernunftbegriffs als oberster Regel auf die Verstandeshandlung ergibt“²⁴⁶. Diese Regeln würden von den besonderen Wissenschaften zumeist vorausgesetzt. Es sei Aufgabe der Philosophie, diese Voraussetzungen ins Bewusstsein zu heben²⁴⁷.

Wundts Auffassung von Metaphysik bei Kant orientiert sich gänzlich an der Vernunft. Er kann sich dabei auf Kants Aussage berufen, Metaphysik sei „ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe“ (AA VI 375), sei „reine Vernunftkenntnis aus blossen Begriffen“ (AA IV 469).

Bei Kant muss indessen die weit gefasste von der eng gefassten Vernunft unterschieden werden. Die Vernunft im weiteren Sinne umfasst das ganze obere Erkenntnisvermögen, die apriorischen Formen der Sinnlichkeit, den Verstand, die Urteilskraft, die Vernunft im engeren Sinne. Die Vernunft im engeren Sinne dagegen ist das Vermögen der Schlüsse, das auch zu jedem Bedingten ein Unbedingtes sucht und so auf die Ideen führt. Wundt versteht „Vernunft“ an den angeführten Stellen jeweils im engeren Sinne. Sie kann aber leicht auch im weiten Sinn aufgefasst werden. Dann sind im „System der

²⁴³ Kant verwendet diesen Ausdruck in den publizierten Werken der kritischen Periode nur in Prolegomena §1 und 2. Kant-Konkordanz, Bd. III, Stichwort „Erkenntnis“, S. 28-64.

²⁴⁴ *ibid.*, S. 293.

²⁴⁵ *ibid.*, S. 293.

²⁴⁶ *ibid.*, S. 294.

²⁴⁷ *ibid.*, S. 294.

reinen Vernunftbegriffe“ die Begriffe der reinen Sinnlichkeit, Raum und Zeit, die Kategorien als reine Verstandesbegriffe und die Ideen als reine Vernunftbegriffe enthalten, und man versteht Kant im Sinne einer „immanenten Metaphysik“ (wie Konstantin Oesterreich, s. Kap. 2.5.2). Diese Interpretation wird gestärkt durch die Tatsache, dass Kant zu Beginn der *Prolegomena* selbst von „metaphysischer Erkenntnis“ (§1-2) spricht und damit die synthetische Erkenntnis a priori anspricht. Und gerade diese bezeichnet er auch als notwendig (A94/B126 und B168). Metaphysik habe es, so heisst es weiter in den *Prolegomena*, mit nichts anderem als mit synthetischen Sätzen a priori zu tun (§2).

3.3 Die metaphysische Weltanschauung Kants

Nach Wundts Ansicht ist es schlicht falsch, Kants Leben in zwei durch einen Bruch getrennte Abschnitte zu teilen, in eine vorkritische, dogmatische Periode, in der er bezüglich seiner Weltanschauung hin und her schwankt, und eine kritische, in der seine Weltanschauung vollendet ist und der gewonnene Grundgedanke nur noch ausgeführt wird²⁴⁸. Für ihn hat Kant ein Leben lang die gleiche metaphysische Weltanschauung gehabt; die Wandlungen der kantischen Metaphysik – von denen Kant selbst als von „mancherley Umkippungen“²⁴⁹ berichtet – beziehen sich gar nicht auf deren Inhalt, sondern bloss auf ihre Begründung. „Der Inhalt steht Kant in allen wesentlichen Zügen von frühe an fest, und auch der Übergang von der vorkritischen zur kritischen Zeit bringt für diesen Inhalt keine irgend wichtige Wandlung“²⁵⁰.

Wundt stützt sich bei dieser Annahme zunächst auf psychologische Indizien. Es sei äusserst unwahrscheinlich, dass ein Mann in seinen vierziger und fünfziger Jahren seine Weltanschauung wesentlich ändere²⁵¹. Kant sei ausserdem bekannt gewesen für seine ausgeglichene Heiterkeit und ruhige Sicherheit²⁵²; es erscheine deshalb als unwahrscheinlich, dass er ständig um den Kern seiner Weltanschauung gerungen habe.

Wundts Argumentation kreist um den Begriff der Weltanschauung. Seiner Ansicht nach präsentiert sich Kants gesamte geistige Entwicklung als ein Ringen um die neue

²⁴⁸ ibid., S. 90.

²⁴⁹ Brief Kants an Lambert vom 31.12.1765, AA X 55.

²⁵⁰ Wundt, S. 91.

²⁵¹ ibid.

²⁵² ibid., S. 92.

Begründung einer metaphysischen Weltanschauung. Während er die vorkritische Zeit unter den Titel der „unvollkommenen Versuche der Begründung“²⁵³ rückt, lässt er Kant im Ausgang von der Entdeckung des kritischen Prinzips in seinem Werk nach immer vollendeterer Begründung streben. Von diesem nun gelegten Grund aus strebt Kant weiter zu einer immer vollendeteren Begründung. „Die der ersten Kritik folgenden Kritiken bezeichnen immer weitere Schritte auf diesem Wege.(...) Erst in der dritten, der Kritik der Urteilskraft, hat Kant die Höhe seines metaphysischen Denkens erreicht“²⁵⁴. Damit ist die grundlegende Hypothese formuliert. Alle philosophischen Bemühungen Kants werden zurückgeführt auf den einheitlichen Boden einer immer gleich bleibenden Weltanschauung und das Begehren, diese philosophisch zu begründen.

Bei Kants Auftreten war es nach Wundt um die Metaphysik schlecht bestellt: „Wolffs Ansehen aufs schwerste erschüttert, ein Ersatz für ein umfassendes Lehrgebäude aber nicht vorhanden“²⁵⁵. Crusius hatte eine eigene Schule gegründet, Newtons Naturphilosophie untergrub zusätzlich die Stellung Wolffs²⁵⁶. Eine Reform der Metaphysik musste also geradezu als Forderung der Zeit gelten. „Dieser Reformator ist Kant geworden. Dies und nichts anderes war seine geschichtliche Sendung“²⁵⁷.

Mit dem „bestirnten Himmel über mir“ und dem „moralischen Gesetz in mir“ (AA V 161) sind nach Wundt die beiden Angeln genannt, um welche sich die kantische Weltanschauung dreht, Welt und Seele, von denen her der Aufstieg zu Gott möglich ist²⁵⁸. Damit identifiziert er das dreigliedrige Schema Welt→Gott←Seele²⁵⁹, das von Augustin aufgestellt, von Descartes erneuert und von Wolff wieder aufgenommen worden sei, als das für Kant zeit seines Lebens gültige „Gerippe der Metaphysik“. Es sei nicht richtig, dass manchmal – nach Wundts Vermutung in der Nachfolge von Paulsen – Leibniz’ Monadenlehre als Grundlage der kantischen Metaphysik behauptet werde. Leibniz’ Monadenbegriff sei Kant, wie auch schon Wolff, abhanden gekommen. Er verwende ihn nur noch für die letzten Bestandteile des Stoffes (in der *Monadologia physica*). Und wenn er die andere Bedeutung (als geistige Entitäten) zu kennen scheine,

²⁵³ Wundt, S. 120 (Titel des dritten Kapitels).

²⁵⁴ *ibid.*, S. 93.

²⁵⁵ *ibid.*, S. 96.

²⁵⁶ *ibid.*, S. 94f.

²⁵⁷ *ibid.*

²⁵⁸ *ibid.*, 119.

²⁵⁹ Diese Darstellung mit den beiden Pfeilen gibt Wundts Schema nur annähernd wieder. Bei ihm steht der Begriff „Gott“ erhöht über den Begriffen „Welt“ und „Seele“, wobei je eine Linie die Verbindung zwischen Welt und Gott bzw. zwischen Seele und Gott verdeutlicht.

so mache er doch keinen Gebrauch von ihr. Nur der allgemeine Gedanke von Leibniz sei in Kant noch lebendig, dass als Grund der sinnlichen körperlichen Welt eine übersinnliche geistige angenommen werden muss und dass die geistige Welt in der Seele am unmittelbarsten hervortritt²⁶⁰.

3.3.1 Sinnliche und übersinnliche Welt

Kants Weltanschauung ist nach Wundt, wenn auch noch nicht in ihrer vollen Schärfe, so doch dem Gehalt nach bereits in der frühen Schrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755 sichtbar²⁶¹. „Dass die Betrachtung der Welt zu Gott leitet,“ schreibt er, „ist geradezu ein Grundgedanke der grossen Jugendschrift“²⁶². Die grundlegende These der *Allgemeinen Naturgeschichte* laute, dass die Welt in ihrem Sosein aus den der Materie innewohnenden Gesetzen erklärt werden kann. Damit gehe Kant aber nicht den Weg der Materialisten nach dem Vorbild von Epikur, wogegen er sich ausdrücklich verwahrt (AA I 222/226). „Es muss die höchste Weisheit den Entwurf gemacht und eine unendliche Macht selbigen ausgeführt haben, sonst wäre es unmöglich, so viele in einem Zweck zusammen kommende Absichten in der Verfassung des Weltgebäudes anzutreffen“ (AA I 331f.). In Wundts Augen fordern die Eigenschaften der Materie selbst eine Ursache, die, da sie eine Welt von so viel Schönheit und Trefflichkeit hervorbringt, selbst eine verständige sein muss²⁶³.

Wozu die *Allgemeine Naturgeschichte* auf naturwissenschaftlichem Wege führe, dahin leite auf philosophischem Weg die im gleichen Jahr erschienene lateinische Schrift *Nova dilucidatio* mit ihrem Gottesbeweis.

Auch die Lehre vom Aufstieg zum Übersinnlichen im Ausgang von der Seele ist nach Wundt schon in ihren wesentlichen Bestandteilen vorhanden, wenn ihre umfassende Darstellung auch fehlt. Die Antriebe stünden bei Kant noch selbständig nebeneinander. Doch ihre Einheit sei „gefühlsmässig vorhanden“, wenn auch „noch nicht zur klaren Einsicht erhoben“²⁶⁴.

²⁶⁰ Wundt, 112f.

²⁶¹ *ibid.*, 102.

²⁶² *ibid.*, 113.

²⁶³ *ibid.*, 113.

²⁶⁴ *ibid.*, 115.

Er unterscheidet diesbezüglich drei verschiedene „Gedankengänge“²⁶⁵ bei Kant.

Erstens ist er überzeugt, dass Kant, so sehr er die Erfahrung als den Beginn der Erkenntnis betone, doch dem leibnizschen Gedanken treu bleibe, „dass metaphysisch betrachtet die Erkenntnis nicht in einer Aufnahme äusserer Eindrücke, sondern in der Entfaltung der der Seele eingepägten Begriffe bestehe“²⁶⁶. Zweitens sieht Wundt den Gedanken der Selbständigkeit der Seele gegenüber der Erscheinungswelt auf moralischem Gebiete bereits präsent. „Der stoische Moralismus, der Gedanke der inneren Freiheit und Selbständigkeit der Vernunft, die aber nicht eine Freiheit der Willkür, sondern eine ihrem eigenen Gesetz gehorsame bedeutet, ist von frühe an in ihm lebendig“²⁶⁷. Drittens traten in diesem christlichen Stoizismus Freiheit und Unsterblichkeit als bestimmende Gedanken heraus. Schon in der *Nova dilucidatio* findet sich der Freiheitsbegriff, wie Kant ihn später ausführlich darlegt: Frei ist eine Handlung, wenn ihre Beweggründe allein im freien Willen liegen (AA I 400). Die Freiwilligkeit einer Handlung beruht demnach auf einem inneren Prinzip. Wundt resümiert: „Alle bisher angesprochenen Gedanken, auch die der Naturlehre, laufen schliesslich in dem für den Menschen Höchsten zusammen: dass seine Bestimmung sich nicht im Irdischen erschöpft, sondern ihn einem höheren Zusammenhang in einer übersinnlichen Welt einreicht“²⁶⁸. Um zu belegen, dass auch die Unsterblichkeit der Seele zu der kantischen Weltanschauung gehört habe, nennt Wundt zwei Stellen aus der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (AA I 321, 351-368).

3.3.2 Mechanismus und Teleologie

Galileis berühmter *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme* (1632) stellt die Kluft zwischen der mechanischen Naturlehre und der von Aristoteles übernommenen teleologischen Weltbetrachtung der Scholastiker dar. Leibniz nahm die Thematik wieder auf. Er akzeptierte zwar die Ergebnisse der mechanischen Naturerklärung, aber er war der Ansicht, dass die letzten Voraussetzungen nicht wieder mechanisch erklärt werden könnten. Aus diesem Bestreben, beide Richtungen

²⁶⁵ ibid.

²⁶⁶ ibid.

²⁶⁷ ibid., 116. Zur Gleichsetzung von „Selbständigkeit der Seele“ und „Selbständigkeit der Vernunft“ siehe Kap. 3.6. Diesen christlichen Stoizismus entdeckt er in Kants *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Joh. Friedr. von Funk* (1760), AA II 42.

²⁶⁸ ibid., 118.

miteinander zu vereinigen, lässt sich nach Wundt Leibniz' ganze Metaphysik begreifen²⁶⁹. Kant stellte sich die Frage erneut. „Es wurde die Frage der kantischen Philosophie. Aus der Verbindung beider Geistesmächte gewann er schon in seiner Jugend den selbständigen Inhalt seiner Weltanschauung, diese Verbindung methodisch zu begründen, wurde die Aufgabe seines ganzen Lebens“²⁷⁰.

Dass für Kant bei der Erforschung der Welt die mechanische Erklärung die bestimmende Methode war, zeigt sich mit grosser Deutlichkeit in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Kant glaubt hier in gewissem Sinne sagen zu können: „gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen“ (AA I 230). Und das will heissen, dass die der Materie innewohnenden Eigenschaften – Kant nimmt deren zwei an, die anziehende und die zurückstossende Kraft – genügen, um den Bau der Welt zu erklären. Doch die Materie selbst kann so nicht begreiflich gemacht werden. Sie bleibt eine nicht weiter erklärbare Voraussetzung in der Kosmologie und damit eine Grenze der mechanischen Naturerklärung. Hier kann nun die teleologische Erklärung ansetzen. Denn der Umstand, dass die Materie, sich selbst überlassen, die Welt mit ihrer Schönheit und Geordnetheit hervorbringt, ist für Kant Beleg genug, dass eine „höchste Weisheit“ (AA I 223) die Materie geschaffen hat, um einen bestimmten Plan zu erfüllen. Das erscheint ihm plausibler als anzunehmen, es brauche einen Schöpfer, der seine Welt durch beständiges Eingreifen in Ordnung hält.

Die andere Grenze der mechanischen Erklärung sieht Wundt bei Kant (wie bei Newton) in der geistigen Substanz oder dem Leben: Nicht die geringste Pflanze oder das kleinste Insekt könne man nach Kant aus den Eigenschaften der Materie erklären.

Während nun der Gedanke, dass die Materie das Letzte in der mechanischen Welterklärung ist, sich in Kants Schrift sehr gut belegen lässt, kann sich Wundt bezüglich der anderen Grenze, der des Lebens, nur auf eine einzige Stelle beziehen (AA I 230), die seine These aber kaum stützen kann.

²⁶⁹ *ibid.*, 103.

²⁷⁰ *ibid.*, 104.

3.4 Die Wende Kants hin zur kritischen Philosophie

Max Wundt liest die Schriften Kants aus den Jahren 1755 bis 1765 als „unvollkommene Versuche“²⁷¹, sein metaphysisches Weltbild zu begründen, Versuche, die durch ihr Scheitern schliesslich zur „Verzweiflung an der Metaphysik“²⁷² führen, wie sie sich in den *Träumen eines Geistersehers* manifestiere. Wie interpretiert er die Wende zur kritischen Philosophie? Er stellt den mannigfachen Erklärungen die These entgegen, dass der Einfluss Platons entscheidend gewesen sei, und versucht sie mit dem Hinweis auf ein äusseres Zeugnis abzustützen. Kant bezieht sich bei der Einführung der Begriffe „Noumenon“ und „Phainomenon“ in der Habilitationsschrift auf die „Schulen der Alten“ (scholae veterum) (AA II 392). Sei früher Kants unmittelbare Kenntnis der antiken Philosophie nicht über Lukrez und Seneca hinausgegangen, so erwähne er jetzt vor allem Denker, die den Unterschied zwischen Sinnes- und Verstandeswelt begründeten: Platon und die Eleaten²⁷³. Woher, fragt sich Wundt, hat Kant diese neue Kenntnis der antiken Philosophie und insbesondere der idealistischen Richtungen?²⁷⁴ Die Antwort auf die Frage liegt für ihn in dem Umstand, dass Kant zwischen Wintersemester 1767/68 und Wintersemester 1771/72 sechs mal eine Vorlesung über die Geschichte der Philosophie hielt²⁷⁵. Daraus folgert er, dass Kant die Grundlagen der kritischen Philosophie aus einer bewussten Anknüpfung an die platonische Philosophie gewonnen habe²⁷⁶. In dieser Hinsicht sieht er sich einig mit Richard Kroner, der die kantische Philosophie als eine „Erneuerung des platonischen Idealismus aus deutschem Geiste“ bezeichnete²⁷⁷. Und er betont immer wieder den Einfluss Platons auf Kant, so dass es nicht verwundert, wenn er in Bezug auf die kritische Periode die Idee als metaphysischen Begriff ins Zentrum rückt.

3.5 Kritik der reinen Vernunft oder: die Begründung des Sinnlichen im Übersinnlichen

Den eigentlichen Zweck der kantischen Bemühung sieht Wundt darin, die Bestandstücke der Weltanschauung – das Verhältnis von Mechanismus und Teleologie

²⁷¹ Wundt, S. 120.

²⁷² ibid., S. 139.

²⁷³ ibid., S. 161f.

²⁷⁴ ibid., S. 162.

²⁷⁵ ibid., S. 163f.

²⁷⁶ ibid., S. 164.

²⁷⁷ Wundt, S. 164 Anm.; Richard Kroner, Von Kant bis Hegel I, S. 35.

sowie von sinnlicher und übersinnlicher Welt – zu einem einheitlichen Bau zu verbinden. Mit der *Kritik der reinen Vernunft* bringe Kant dies bereits zur Vollendung²⁷⁸.

Die Aufgabe der *Kritik der reinen Vernunft* bestehe in der „neuen Begründung der Metaphysik“²⁷⁹, ja das sei die „einzige [Aufgabe], welche wirklich den gesamten Gehalt des Werkes“ ausschöpfe²⁸⁰. Wundt verweist dafür mit Nachdruck auf die Vorrede zur Ausgabe A, die „sofort von den Aufgaben der Metaphysik ihren Ausgang nimmt und ganz auf diese eingestellt ist“²⁸¹. Er nimmt Kant beim Wort, wenn dieser in der Vorrede zur Ausgabe B die Kritik als die „notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft“ (B XXXVI) bezeichnet. Zur Absicht Kants schreibt er, dass das Werk Wolffs „auf dem Boden der neu gewonnenen methodischen Einsichten und also besser gegründet wieder hergestellt werden“ soll²⁸².

Die Begründung erfolgt in drei Stufen, „auf denen der Begriff der intelligiblen Welt, um den es sich eigentlich handelt, eine immer grössere Bestimmtheit erhält“²⁸³. Erstens führt in der Ästhetik und der Analytik der Begriff der Erscheinung zu dem Begriff eines Dinges an sich als Grenzbegriff. Die zweite Stufe bildet die Kritik der bisherigen Metaphysik in der Dialektik und der Nachweis, dass die Ideen von Psychologie, Kosmologie und Theologie bloss regulative Funktion haben. Auf der dritten Stufe stehen die Erörterungen der Methodenlehre. „In ihnen findet die neue Begründung der Metaphysik ihren Abschluss“²⁸⁴. Hier wird die objektive Realität der intelligiblen Welt als Gegenstand des moralischen Glaubens gewonnen.

3.5.1 Empirische Realität und transzendente Idealität

In seinen Ausführungen übergeht Wundt die transzendente Ästhetik und Analytik, denn mit der hier gegebenen Theorie der Erfahrung will er sich nur um ihrer metaphysischen Folgerungen willen beschäftigen. Er lässt daher seine Betrachtungen

²⁷⁸ *ibid.*, S. 277.

²⁷⁹ *ibid.*, S. 189.

²⁸⁰ *ibid.*, S. 189.

²⁸¹ *ibid.*, S. 189f.

²⁸² *ibid.*, S. 193.

²⁸³ *ibid.*, S. 278.

²⁸⁴ *ibid.*

bei einem der Schlusskapitel der transzendentalen Analytik einsetzen, bei jenem über die Phaenomena und Noumena.

Alle Erfahrung bezieht sich auf Erscheinung, das ist der Grundgedanke von Ästhetik und Analytik. Erscheinung hat indessen zwei Seiten: Sie ist einerseits empirisch real, andererseits transzendental ideal. Die Erscheinungen stehen unter den sinnlichen Formen von Raum und Zeit, sowie unter den Kategorien als den Formen des Denkens. Die Gegenstände, die wir vermittels dieser Formen erkennen, haben volle objektive Realität, es ist die einzige, die uns zugänglich ist. Denn diese Formen gelten notwendig von aller Erfahrung, und erst durch den von ihnen geschaffenen Zusammenhang wird ein Gegenstand für uns wirklich. Insofern ist die Erscheinung empirisch real. Und Kant ist damit nach Wundt die Begründung von Newtons Verfahren und der Nachweis der Berechtigung von dessen „Erfahrungsphilosophie“ gelungen²⁸⁵.

Gleichzeitig ist die Erscheinung transzendental ideal, weil sie ja nur unter den Bedingungen subjektiven Auffassens besteht. Diese transzendente Idealität nun verweist nach Wundt auf die „Metaphysik, welche dem Grund der Erscheinungswelt nachfragt“²⁸⁶. Wenn Kant in früherer Zeit aus der Zufälligkeit der Welt schloss, dass sie aus einem Anderen, nämlich Gott, ihren Ursprung habe, so fasst er die Welt jetzt als Erscheinung und somit wieder als ein Unselbständiges, das nichts an sich selbst ist, sondern durch ein Anderes begründet wird.

Dieses Andere, das an sich Seiende, die Dinge an sich, hat ein „wirkliches Dasein“²⁸⁷, und dass Kant dies in der zweiten Auflage noch deutlicher macht als in der ersten, führt Wundt nicht darauf zurück, dass sich in Kants Lehre etwas verändert habe, sondern dass er, wie er selbst sagte, einer gewissen Schwierigkeit und Dunkelheit der ersten Auflage habe abhelfen wollen (B XXXVII)²⁸⁸. Auf die Frage, was unter „wirklichem Dasein“ zu verstehen sei, geht Wundt nicht ein. Es muss dazu bemerkt werden, dass sowohl „Dasein“ wie Wirklichkeit („Realität“) bei Kant Kategorien sind und somit prinzipiell auf Dinge an sich nicht angewendet werden dürfen²⁸⁹. Auch dieses Problem übergeht Wundt und betont lediglich erneut, dass nach kantischer Weltanschauung „die Welt

²⁸⁵ ibid., S. 205.

²⁸⁶ ibid.

²⁸⁷ ibid., S. 207.

²⁸⁸ ibid.

²⁸⁹ Für das Problem der Anwendbarkeit der Kategorien auf Dinge an sich machen Paulsen (s. Kap. Paulsen.2.4) und Adickes (s. Kap. Adickes.5.1) je einen Vorschlag.

nichts an sich selbst, sondern in einem Anderen begründet sei“²⁹⁰. Er fasst demnach das Ding an sich als den (wie auch immer gearteten) Grund des sinnlichen Gegenstandes auf. Wolfgang Ritzel wirft ihm diesbezüglich vor, er interpretiere „kritiklos den historisch vorliegenden Realismus der Kr.r.V.“²⁹¹.

Für Wundt identifiziert Kant das Ding an sich im Anschluss an die in der Inauguralschrift gewonnene Terminologie mit dem Noumenon²⁹². Von ihm gilt, dass es unerkennbar und zugleich denknotwendig ist. Kant unterscheidet einen doppelten Gebrauch dieses Noumenon, einen negativen und einen positiven. Der negative Gebrauch besteht darin, dass das Denken den Begriff eines Noumenon bildet, das nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, und dadurch eine Grenze der sinnlichen Anschauung bezeichnet.

Einen positiven Gebrauch kennt Kant nicht (A255/B311). Wundt erachtet es aber als vorschnell, wenn man aus solchen Äusserungen das Recht ableite, den Noumena jede positive Bedeutung abzusprechen. „Kant weist den positiven Gebrauch der Noumena nur innerhalb unserer ‚Erkenntnis‘ ab und will ihnen lediglich das Prädikat der ‚Gegenstände‘ nicht zugestehen“²⁹³. Man müsse aber den Gebrauch des Wortes „Erkenntnis“ bei Kant genau betrachten. Es bezeichne bei ihm bloss die Anwendung von Kategorien auf „Gegenstände“ der Sinnlichkeit. Das sei aber bei weitem nicht der ganze Umfang des theoretischen Vernunftgebrauchs, geschweige denn des Vernunftgebrauchs überhaupt, denn schon die ganze Vernunftkritik werde durch die Vernunft durchgeführt, sei aber alles andere als „Erkenntnis“ von Gegenständen der Anschauung²⁹⁴.

Wundt sieht eine positive Bedeutung des Noumenon, die sich auch in Andeutungen Kants – die er auf seinem weiteren Wege immer weiter ausbaue – manifestierten. Sie bestehe nicht nur darin, dass das Noumenon durch seine einschränkende Wirkung die Vernunft mit sich selbst zu Übereinstimmung bringe²⁹⁵. Auch für die „Frage nach der Realität“ besitze es eine Bedeutung: Indem es unsere Anschauung auf die Gegenstände der Sinne begrenze, halte es „eben damit den Platz frei für eine andere Art von

²⁹⁰ Wundt, S. 207.

²⁹¹ Wolfgang Ritzel, Studien zum Wandel der Kantauffassung, Meisenheim/Glan 1952, S. 91.

²⁹² Für Ritzel droht Wundt den Unterschied zwischen Ding an sich und Noumenon mit solchen Formulierungen zu verwischen. Das Ding an sich bedeutet „das der Erscheinung Entsprechende“ (Wundt, S. 208), das Noumenon dagegen „nur den Gedanken von etwas überhaupt, was der Erscheinung entspricht“ (Wundt, S. 210); Ritzel, S. 92.

²⁹³ Wundt, S. 210.

²⁹⁴ ibid., S. 211.

²⁹⁵ ibid., S. 212.

Dingen“²⁹⁶, von denen wir zwar keine Erkenntnis haben können, deren Möglichkeit wir aber doch einräumen müssen. Er verweist auf jene Stelle im Kapitel „Anmerkung zu Amphibolie der Reflexionsbegriffe“, wo es heisst, „dass unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloss auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgendeine andere Art der Anschauung, und also auch für Dinge als Objekte derselben, Platz übrigbleibt“ (A286/B343). In *KrV* B bringt Kant die positive Bedeutung des Noumenon mit einer nichtsinnlichen, intellektuellen Anschauung in Verbindung. Von dieser Art der Anschauung können wir uns zwar keinen Begriff machen, weil ihre Möglichkeit unsere Erkenntnis übersteigt (B307ff.). Wir können uns aber doch, so Wundt, gerade um des Gegensatzes willen, in dem sie zu unserer Anschauung steht, eine gewisse Vorstellung von ihr machen. „Vorläufig dahingestellt“ bleibt, ob diese Vorstellung später einmal aus anderen Quellen der Erkenntnis eine festere Begründung erhalten wird²⁹⁷.

Dass Kant sich dazu verleiten lasse, „diese Welt des Intelligiblen als die ‚Ursache der Erscheinungen‘ zu bezeichnen“²⁹⁸ – an der betreffenden Stelle, die Wundt angibt, heisst es, dass der Verstand sich ein „transzendentes Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist“ (A288/B344), *denke* – verwundert ihn nicht. „Dass er das Intelligible – wir können auch sagen: Gott – als den Grund der Erscheinungen ihrem Dasein nach ansieht, ist uns nach der ganzen Entwicklung seiner Weltanschauung nunmehr verständlich“²⁹⁹. Aber um diesen Gedanken vom Standpunkt der kritischen Philosophie aus zu klären, bedürfe es noch weiterer Überlegungen.

3.5.2 Die Idee

Die Idee ist bei Kant nach Wundts Ansicht „der wahre metaphysische Begriff“³⁰⁰. In der *Kritik der reinen Vernunft* aber trete das Metaphysische an der Idee entweder bloss in Andeutungen oder in einem negativen Sinne in Erscheinung. Dass Kant in positivem Sinne von der platonischen Idee und ihrer Relevanz sowohl in der praktischen Philosophie (A314ff./B370ff.) als auch in der Naturlehre bezüglich der Verknüpfung der Weltordnung nach Zwecken (A318/B375) spricht, darin leuchten für Wundt die

²⁹⁶ *ibid.*

²⁹⁷ *ibid.*, S. 213.

²⁹⁸ *ibid.*, S. 214.

²⁹⁹ *ibid.*

³⁰⁰ *ibid.*, S. 219.

Positionen der beiden folgenden Kritiken auf, „wenn auch nur wie durch einen kurzen Blitz erhellt“³⁰¹. Denn diese bieten nach seiner Ansicht in der Hauptsache eine „Darlegung der Ideenlehre (...)“ bis zu dem Umfang „wie sie nach Kant selbst von Plato ausgeführt wurde“³⁰². Hinzu kommt, dass Kant schon bei der Einführung des Begriffs der Idee auf ihren Gebrauch in der praktischen Vernunft hinweist, wo sie „höchst fruchtbar, und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich notwendig“ (A328/B385) ist.

In der *Kritik der reinen Vernunft* geht es Kant um den Gebrauch der Ideen innerhalb der theoretischen Vernunft. Die Funktion, welche die transzendente Dialektik zu erfüllen hat, steht Wundt deutlich vor Augen: Sie soll seiner Meinung nach die Gründe für das Versagen der Wolffschen Metaphysik darlegen und den Ausblick auf einen neuen Weg ermöglichen³⁰³. Dazu gehört es, den falschen Schein zu zerstören, der den Begriffen der reinen Vernunft anhaftet. Kant erbringt den Nachweis, dass die Ideen der Psychologie, der Kosmologie und der Theologie nach den Massstäben der theoretischen Vernunft nicht erkennbar sind. Und damit ist gezeigt, dass die alte *metaphysica specialis* notwendig versagen musste. Trotzdem haben die Ideen auch im theoretischen Bereich eine Funktion: Sie besteht darin, unsere forschende Tätigkeit und unsere Erkenntnis in eine bestimmte Richtung zu lenken. Ideen sind Regulative unserer Erkenntnis.

Wundt stellt an diesem Punkt fest, dass damit Kants Weltanschauung von der Seite der theoretischen Vernunft her ihre Begründung erfahren hat. Die Welt der Erfahrung ist in ihrem denkbaren Zusammenhang, wie ihn die exakte Naturwissenschaft aufwies, begriffen – als Erscheinung. Und als solche setzt sie einen von ihr verschiedenen Grund voraus. In der Inauguralschrift hatte Kant diesen Grund „intelligible Welt“ genannt, in der Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* ist es das „Noumenon“, das aber zunächst nur als Grenzbegriff gefasst wird. „Die transzendente Dialektik gibt ihm einen bestimmten Inhalt. Sie weist in den Ideen die Richtungen auf, nach denen sich unsere Erkenntnis der Erfahrungswelt selbst hinzubewegen hat und deren Zielpunkte jenseits der Erfahrung liegen. Diese Zielpunkte treten damit zwar nicht in die Erkenntnis selber ein, sie geben aber doch jenem X einen bestimmten Inhalt, der sich in den Ideen Seele, Freiheit, Gott ausspricht. Sie werden als denkbare ausgewiesen (...).“³⁰⁴ Damit

³⁰¹ ibid.

³⁰² ibid.

³⁰³ ibid., S. 229.

³⁰⁴ ibid., S. 264.

geht Wundt deutlich über Kant hinaus. Dass Kant das Noumenon inhaltlich durch die Ideen bestimmt sieht, kann nicht belegt werden. Es fehlt von Wundts Seite her auch jede systematische Begründung für diese Betrachtungsweise. Der systematische Zusammenhang scheint für ihn darin zu bestehen, dass Noumena und Ideen die intelligible Welt und als diese den Grund der sinnlichen Welt ausmachen. Der Mensch gehört der intelligiblen Welt, „welche in Gott ihre oberste Einheit besitzt“, „zufolge der seiner Seele innewohnenden Freiheit“ an³⁰⁵.

3.5.3 Der moralische Glaube

Ich stelle zunächst Kants Position vor. Im Kapitel über den „Kanon der reinen Vernunft“ geht er davon aus, dass „die praktische Freiheit“ (A802/B830) bewiesen werden kann – wenn diese Freiheit auch nicht mit der Naturkausalität zu vereinen ist und deshalb für theoretische Vernunft ein Problem bleibt (A803/B831). Er nimmt weiter an, „dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (...) das Tun und Lassen, d.i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen“ (A807/B835). Eine Welt, in der den moralischen Gesetzen gemäss gehandelt würde, hiesse eine moralische Welt. Sie lässt sich „bloss als intelligibel“ (A808/B836) vorstellen, da in ihrem Begriff von allen faktischen Hindernissen der Moralität abstrahiert wird. Kant bezeichnet sie als eine „blosse“ Idee, um aber sogleich hinzuzufügen, dass sie als „praktischen Idee (...) wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll“ (A808/B836). Schon für die theoretische Vernunft treten die Ideen Gottes und der Unsterblichkeit der Seele in ein sie regenerierendes neues Verhältnis zur intelligiblen moralischen Welt (A810f./B838f.), führt doch die Moraltheologie „unausbleiblich“ auf den „Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens“ – ein Vorzug, den spekulative Theologie nicht für sich reklamieren kann (A814f./B842f.).

Die Ausführungen Kants in diesem Text enthalten nach Wundt schon die Gedankengänge der beiden folgenden Kritiken im Keime³⁰⁶. Auch das, was später in der *Kritik der Urteilskraft* abgehandelt wird, deutet Kant an, indem er aus der „systematische[n] Einheit der Zwecke in der Welt der Intelligenzen“ auf die

³⁰⁵ ibid.

³⁰⁶ ibid., S. 268.

„zweckmässige Einheit aller Dinge, die dieses grosse Ganze ausmachen“, schliesst (A815/B843).

Die Gewissheit von all dem, was über den Weg der praktischen Vernunft erreicht werden soll, ist aber von anderer Art als die theoretische Gewissheit. Sie ist kein Wissen, sondern ein Glaube, und zwar ein moralischer Glaube. Während Wissen sowohl von subjektiver als auch objektiver Gewissheit ist, fasst Kant den Glauben als ein nur subjektiv zureichendes, objektiv aber unzureichendes Fürwahrhalten. Das heisst, dass der subjektiven Überzeugung des Glaubenden dieselbe Gewissheit zukommt wie einem Wissen, dass aber der objektive Glaubensinhalt nicht Gegenstand einer Erkenntnis werden kann.

Im Begriff des moralischen Glaubens findet nach Wundt „die neue Begründung der Metaphysik ihren Abschluss“³⁰⁷. Die Ideen ermöglichen zwar Erkenntnis, sind aber selbst nicht erkennbar. Da sie aber, argumentiert er, unzertrennlich mit der Vernunft zusammenhängen, sind sie trotzdem subjektiv völlig gewiss und damit von der Art der Glaubensinhalte. Dies gelte freilich nur für die Ideen Gott und Unsterblichkeit, denn die Idee der Freiheit, werde „durch die Erfahrung als unmittelbare Tatsache bestätigt“³⁰⁸.

Wundt bezeichnet den Begriff des moralischen Glaubens also deshalb als Abschluss der neuen Begründung der Metaphysik, weil Kant ihn die Gewissheit bezüglich des Übersinnlichen, Gott und Unsterblichkeit der Seele, legt. Der Schritt vollzieht sich als moralischer Glaube.

3.6 Die praktische Philosophie und die Kritik der Urteilskraft

Wolffs Schema Seele→Gott←Welt ist nach Wundt auch das Schema, das Kant der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* zugrundelegt. Den Aufstieg von der Seele zu Gott entdeckt er in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Dabei hat er in erster Linie Kants Postulatenlehre im Blick. In seiner Darstellung hält er sich wohl streng an Kants Terminologie. Aber was meint er, wenn er mit Kant schreibt, die Ideen hätten in der *Kritik der reinen Vernunft* einen bloss „problematischen“ Gebrauch, in der *Kritik der praktischen Vernunft* erhielten sie dagegen einen „assertorischen“? Was meint er, wenn er in engster Anlehnung an Kant schreibt, die Ideen erhielten „objektive Realität“? Was heisst es, wenn er wiederum mit Kant festhält, mit den Ideen

³⁰⁷ *ibid.*, S. 274.

³⁰⁸ *ibid.*

im praktischen Bereich fände eine „wirkliche Erweiterung der Erkenntnis“³⁰⁹ statt? Mit diesen Problemen setzt sich Wundt nicht auseinander. Ihm scheint von vornherein klar zu sein, was Kant meint: Nach seiner Prämisse gehört er in die Reihe deutscher Metaphysiker, die den Grund der sinnlichen Welt im Übersinnlichen – und damit dem eigentlich Wirklichen – suchen. Kant präsentiert sich ihm in seiner praktischen Philosophie als „echter Platoniker“: „Der Mensch lebt zwischen zwei Reichen, dem Reiche des Sinnlichen und des Intelligibeln, mitten inne, und er gehört ihnen beiden an“³¹⁰. Durch theoretische Vernunft sei der Mensch auf die sinnliche Welt eingeschränkt, aber praktische Vernunft treibe ihn an, sein Handeln nach den Gesetzen des Intelligiblen zu richten. Der Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen werde im sittlichen Bewusstsein des Menschen gewonnen³¹¹.

Diese Konzeption identifiziert Wundt nun mit jenen „ursprünglichen Bestandteilen“, die er in Bezug auf den jungen Kant herausgearbeitet hatte, indem er nachzuweisen versuchte, dass „die Lehre von der Seele und die (...) Möglichkeit des Aufstiegs zum Übersinnlichen“³¹² schon in seinen frühen Schriften im Wesentlichen vorhanden sei, wenn auch eine umfassende Darstellung noch fehle³¹³. Schon in ihnen habe die moralische Freiheit den Weg zum Übersinnlichen gelegt. „Der im Menschen ruhende moralische Wert ist es, der ihn mit beiden Welten verbindet; durch die Seele führt der Weg von der Welt zu Gott“³¹⁴.

Den Aufstieg von der Seele zu Gott macht Wundt also daran fest, dass der Mensch vermittelt seiner Vernunft am Intelligiblen Teil hat. Er setzt damit „Seele“ und „Vernunft“ gleich – und verliert kein Wort darüber. Welche Bedeutung hat diese Gleichsetzung? Ist für ihn ganz einfach klar, dass die Seele als „ein einheitliches dauerndes Substrat der Erscheinungen des Bewusstseins“³¹⁵ zu gelten hat, und dass, wenn Kant von „Vernunft“ spricht, die „Seele“ mitgemeint ist³¹⁶? Oder war ihm

³⁰⁹ *ibid.*, 337f. So formuliert es Kant allerdings nicht, sondern er schreibt, es gebe „keine Erweiterung der Erkenntnis von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntnis derselben in Ansehung der des Übersinnlichen überhaupt, so fern als sie genötigt wurde, dass es solche Gegenstände gebe, einzuräumen (...)“ (KpV, AA V 135).

³¹⁰ *ibid.*, S. 338.

³¹¹ *ibid.*, S. 338.

³¹² *ibid.*, S. 115.

³¹³ vgl. Kap. 3.2.

³¹⁴ Wundt, S. 339.

³¹⁵ *ibid.*, S. 334.

³¹⁶ Wundt entdeckt darin ferner eine Verbindung zu Leibniz. In Kants Denken habe seit Anfang „der in Leibniz’ Seelenbegriff enthaltene idealistische Gedanke“ gewirkt, „der Gedanke eines ursprünglich der Seele innewohnenden Wissens, durch welches sie sich ihrer von dem Sinnlichen unabhängigen Spontaneität bewusst wird“ (Wundt, S. 339). Bei Kant gibt es die Lehre von der Spontaneität der Vernunft, welche als theoretische Vernunft die Ideen, die Kategorien sowie Raum und Zeit hervorbringt,

lediglich die Übereinstimmung darin wichtig, dass sich der Mensch von seiner Innerlichkeit – einer Innerlichkeit, die mitunter im moralischen Bewusstsein manifest wird – her, nenne man sie nun „Seele“ oder „Vernunft“, mit dem Intelligiblen, dem Göttlichen verbunden fühlt? In diesem Fall sähe er bei Kant tatsächlich bloss ein Schema wirksam, das ähnlich schon bei Wolff vorhanden war und nur inhaltlich eine andere Bedeutung hätte.

Während in der KpV für Wundt erst die Verbindung von der Seele zu Gott, vom moralischen Gesetz zur intelligiblen Welt, geknüpft ist, schafft die KU die Verbindung von der Welt zu Gott, wie sie „in der ursprünglichen Weltanschauung gesucht wurde“³¹⁷. Zwischen beiden Kritiken vermittelt der Begriff des Zwecks, der wohl in der *Kritik der praktischen Vernunft* im Begriff des Endzwecks oder des höchsten Guts hervorgetreten³¹⁸, aber noch nicht genügend bestimmt worden war. Jetzt stellt sich die Frage, „ob dieser Zweckbegriff, der zunächst nur für das intelligible Reich gewonnen ist, nunmehr nicht eine rückwirkende Kraft auf die Erkenntnis auch der empirischen Wirklichkeit auszuüben vermag“³¹⁹. Wenn nämlich, so überlegt Wundt, die intelligible Welt der Grund der sinnlichen ist, dann müssen die Massstäbe jener auch für diese gelten.

Nach seiner Überzeugung ist die teleologische Betrachtung die „seit alters in der Metaphysik heimische“³²⁰. Die deutsche Schulphilosophie habe in der teleologischen Beurteilung der Welt immer ihre Aufgabe erblickt. Als aber die aufstrebende Naturwissenschaft nur noch die mechanische Naturerklärung gelten lassen wollte, sei es zu harten Auseinandersetzungen gekommen. Leibniz habe seine Monadenlehre unter dem Gesichtspunkt einer Vereinigung von Mechanismus und Teleologie geschaffen. Auch Kant stehe vor der Frage, wie Mechanismus und Teleologie zu vereinigen seien. Er nehme wie Leibniz die Welt, in der die mechanische Erklärung restlos gilt, als Erscheinung, und lasse sie in der intelligiblen Welt, welche vom Zweckbegriff

und praktische Vernunft das moralische Gesetz erzeugt und den Willen bestimmt. Die Gleichsetzung von „Seele“ bei Leibniz und „Vernunft“ bei Kant scheint Wundt keine Schwierigkeiten zu bereiten.

³¹⁷ *ibid.*, S. 340.

³¹⁸ *ibid.*, S. 341.

³¹⁹ *ibid.*

³²⁰ *ibid.*, S. 343.

beherrscht werde, begründet sein. Die Welt als Ganzes könne bei Kant wie schon bei Leibniz nur teleologisch verstanden werden³²¹.

Wie oben (Kap. 3.3) ausgeführt, versuchte der junge Kant nach Wundt die Gebiete der mechanischen und der teleologischen Erklärung zu trennen. Innerhalb der mechanischen Vorgänge der Natur, mit denen es die Wissenschaft im Newton'schen Sinne allein zu tun hat, gilt für Kant nur das Gesetz der Kausalität. Aber die kausale Erklärung hat ihre Grenzen nach zwei Seiten, an dem Begriff des Stoffs und an dem Begriff des Lebens. Beide setzen zu ihrer Erklärung teleologische Prinzipien voraus. Wundt findet diese These in der *Kritik der Urteilskraft* wieder³²². Das Ganze der Welt und das Lebendige sei für Kant nur unter dem Begriff des Zwecks verständlich³²³, die teleologische Erklärung umschliesse im Begriff des Stoffs die mechanische³²⁴. Die *Kritik der Urteilskraft* leiste nun zweierlei. Sie bilde die Verbindung zwischen den beiden vorangehenden Kritiken und sie integriere die Teleologie in das kritische System. Die eigentliche Verknüpfung der beiden Welten gelingt Kant in den Augen Wundts mittels des Zweckbegriffs, den er der sittlichen Welt entnimmt und auf die sinnliche anwendet³²⁵. Die reflektierende Urteilskraft übernimmt die teleologische Betrachtung und zwar in Bezug auf das Lebendige und das Ganze der Welt. Es klingt problemlos, wenn Wundt am Schluss dieses Kapitels festhält: „Der Gedanke des Zweckes verbindet beide Reiche, weil er beide beherrscht und damit ohne Bruch aus dem einen zum anderen emporleitet“³²⁶. Ungeklärt bleibt indessen, inwiefern der Zweckgedanke beide Reiche „beherrscht“.

Da der Gottesbegriff den Mittelpunkt und das höchste Ziel der Bemühungen um Einsicht in die intelligible Welt ausmacht, stellt sich die Frage, welcher Zugang sich zu ihm von den Begriffen der Teleologie her eröffnet³²⁷. Die Gültigkeit der Ideen hatte Kant zunächst damit erwiesen, dass er zeigte, dass sie zur Vollendung unserer Erkenntnis notwendig seien. Praktische Vernunft sicherte ihnen nach Wundt, gestützt auf das „Faktum“ der Freiheit, „Realität“³²⁸. Das gleiche Doppelverfahren bringe Kant nun in Anwendung, wenn es darum gehe, die Idee des Zwecks im Intelligiblen zu

³²¹ *ibid.*, S. 344.

³²² *ibid.*, S. 356.

³²³ *ibid.*, S. 344 und 360f.

³²⁴ *ibid.*, S. 356.

³²⁵ *ibid.*, S. 369.

³²⁶ *ibid.*, S. 373.

³²⁷ *ibid.*, S. 368.

³²⁸ *ibid.*, S. 369.

begründen. Die theoretische Betrachtung falle dabei der Physikotheologie zu, die praktische der Moralthelogie. Die theoretische Zweckbetrachtung leite uns zur Annahme eines mit Absicht verfahrenen obersten Verstandes. Aber sie müsse offen lassen, ob diese Annahme der Wirklichkeit entspricht. Die Ethikothologie gebe der physikotheologischen Betrachtung erst „objektive Realität“³²⁹. So führe auch die Teleologie schliesslich auf den „moralischen Glauben“³³⁰.

Damit ist in Wundts Augen die Begründung von Kants ursprünglicher Weltanschauung abgeschlossen. „Die Zweckmässigkeit der Welt, der stärkste Beweis ihrer Zufälligkeit, leitet unmittelbar zu ihrer intelligibeln Ursache empor, zu jener intelligibeln Welt, die selbst auch nur unter dem Begriffe des Zweckes verstanden werden kann. Der mechanische Weltzusammenhang, der als Ganzes gleichfalls nur teleologisch zu begreifen ist, fügt sich als ein Glied dem umfassenden Zweckzusammenhang ein“³³¹. So wird mit der *Kritik der Urteilskraft* der Höhepunkt der Neubegründung der Metaphysik erreicht; Kant verknüpft die beiden bisher getrennt betrachteten „Sphären des Seins“, die sinnliche und die intelligible Welt, miteinander³³².

3.7 Die Transzendentalphilosophie als neue Metaphysik

Die Erklärung für das „eigentümliche Doppelantlitz der kantischen Lehre, die ebenso wohl nach der Metaphysik der Aufklärung zurück, wie nach der des neuen Idealismus der nachkantischen Zeit vorausblickt“³³³, findet Wundt in der Wandlung der kantischen Metaphysik-Reform. Ursprünglich, so seine These, hatte sich Kant zum Ziel gesetzt, die traditionelle Metaphysik neu zu begründen. Im Verfolg seines Weges aber habe sich der Versuch der Neubegründung der Metaphysik unter seinen Händen in die „Begründung einer neuen Metaphysik“ verwandelt³³⁴, wie sie mit den drei Kritiken vorliege. Worin aber besteht der Unterschied zwischen der Neubegründung der hergebrachten Metaphysik und der Begründung einer eigenen neuen Metaphysik?

³²⁹ ibid., S. 369f.

³³⁰ ibid., S. 370.

³³¹ ibid., S. 373.

³³² ibid., S. 354.

³³³ ibid., S. 376.

³³⁴ ibid.; Wundt sieht darin ein deutliches Beispiel für das, was die Psychologie die „Heterogonie der Zwecke“ nennt. Diesen Begriff hatte sein Vater, Wilhelm Wundt, geprägt.

Der Unterschied lässt sich für Wundt erstens am Verhältnis von Kritik und System verdeutlichen. a) Das System der kritischen Philosophie gewann mit jeder der drei Kritiken ein neues Aussehen. Die *Kritik der reinen Vernunft* wollte den Unterbau für eine neue Metaphysik errichten, die aus zwei Teilen, der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten bestehen sollte. Mit der *Kritik der praktischen Vernunft* wurde ein weiterer, selbständiger Unterbau nur für die Metaphysik der Sitten erstellt, so dass die *Kritik der reinen Vernunft* bloss noch als Basis für die Metaphysik der Natur galt. Dann schuf Kant die *Kritik der Urteilskraft*, um den beiden Grundbauten ein neues, sie verbindendes Gewölbe zu geben. Die Kritik, die ursprünglich als Unterbau geplant war, ist selbst zum Gebäude geworden³³⁵.

b) In der *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnet Kant das kritische Geschäft noch als Propädeutik, d.h. als Geschäft der Begründung in Wundts Interpretation. Wenn er in der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* die Kritik der reinen Vernunft, die jetzt in drei Kritiken vorliegt, zum System erhebt, so hat er die ursprüngliche Einschätzung der Kritik als Propädeutik aufgegeben³³⁶. Dieser Wandel findet in Kants Erklärung bezüglich Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1799 einen prägnanten Ausdruck: „Hierbei muss ich noch bemerken, dass die Anmassung, mir die Absicht zu unterschreiben: ich habe bloss eine *Propädeutik* zur Transzendental-Philosophie, nicht das *System* dieser Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der *Krit.d.r.V.* für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe“ (AA XII 396f.). Dabei hatte Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* geschrieben: „Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder *Propädeutik* (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis a priori untersucht, und heisst Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heisst Metaphysik“ (A841/B869). Fichtes Interpretation war also durch Kants eigene Worte belegt.

Zweitens vergleicht Wundt bestimmte Aussagen der *Kritik der reinen Vernunft* mit Kants Entwürfen zur Beantwortung der Preisfrage *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Aus diesem Vergleich ergibt sich für ihn, dass sich als eigentliche

³³⁵ *ibid.*, S. 375.

³³⁶ *ibid.*, S. 376f.

Aufgabe der Metaphysik auf Kants Denkweg der Überschritt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen herauskristallisiert. In der *Kritik der reinen Vernunft* stellt Kant nach Wundt der Metaphysik eine doppelte Aufgabe: „Entweder sollte sie das System der Vernunftbegriffe entwickeln oder sie sollte diese Vernunftbegriffe in ihrer Anwendung auf bestimmte Gebiete unseres Verstandesgebrauchs aufzeigen“³³⁷. Die erste Aufgabe erweist sich als nicht lösbar, da sich ergibt, dass eine theoretische Erkenntnis im Bereich der Vernunftbegriffe nicht möglich ist. Mit der *KpV* und der *KU* gewinnen die Ideen aber einen „bestimmteren Gehalt“³³⁸, sie sind, nach Wundts Lesart, „erneute Versuche (...), vom Sinnlichen zum Übersinnlichen vorzudringen“, die von immer besserem Erfolg gekrönt werden³³⁹. Kant widmet sich jetzt der Aufgabe, den Umfang unserer Erkenntnis über die Grenze der Erfahrung hinaus ins Übersinnliche zu erweitern³⁴⁰.

Als Beleg für diese These zieht Wundt die *Fortschrittsschrift* heran. In der Einleitung der dritten Handschrift unterscheidet Kant wiederum zwei Aufgaben der Metaphysik. Einerseits hat sie sich mit den Elementen der menschlichen Erkenntnis a priori zu beschäftigen, und zwar in Form von Begriffen und Grundsätzen; Kant bezeichnet diesen Teil hier als Ontologie. Vor ihm sei noch nie eine derartige Metaphysik entwickelt worden, sondern die Physik habe sich jener Begriffe und Grundsätze bedient, als ob sie in ihren Bereich gehörten und es einer besonderen Wissenschaft nicht bedürfe. Kant fährt fort: „Der alte Name dieser Wissenschaft τα μετα τα φυσικά gibt schon Anzeige auf die Gattung von Erkenntnis, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will mittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinausgehen, um, wo möglich, das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann, und die Definition der Metaphysik, nach der Absicht, die den Grund der Bewerbung und eine dergleichen Wissenschaft enthält, würde also sein: Sie ist eine Wissenschaft vom Erkenntnis des Sinnlichen zu dem des Übersinnlichen fortzuschreiten“ (AA XX 316). Für Wundt ist diese letztere Bestimmung nun die „wahre, zu allen Zeiten anerkannte und nun auch von Kant in den Mittelpunkt gestellte Auffassung von Metaphysik“³⁴¹. Für Kant ist sie indessen – dies muss hier kritisch angemerkt werden – nur eine Absichtserklärung, deren Einlösung durch den Konjunktiv offen gelassen wird. Aus der anschließenden Erklärung der Metaphysik nach ihren Mitteln „als das System aller reinen Vernunftbegriffe der Dinge durch Begriffe“

³³⁷ ibid., S. 380f.

³³⁸ ibid., S. 381.

³³⁹ ibid.

³⁴⁰ ibid., S. 382.

³⁴¹ ibid., S. 383.

(AA XX 317) wird noch deutlicher, dass Kant selbst dieses Verständnis von Metaphysik nicht geteilt haben kann.

Einen weiteren Beleg für seine These findet Wundt darin, dass Kant in der *Fortschrittsschrift* die drei Phasen der Metaphysik inhaltlich anders bestimmt als in der *Kritik der reinen Vernunft*. In Letzterer unterscheidet er Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus (A IXff.). In der *Fortschrittsschrift* geht er näher auf diese Phasen ein. Der Dogmatismus zeichnet sich dadurch aus, dass die Metaphysiker voller Vertrauen in die Vernunft vermeintlich zu theoretischer Erkenntnis im Bereich des Übersinnlichen gelangten, ohne vorher eine Kritik der Vernunft durchzuführen. Als Vertreter dieser Position nennt er Plato und Aristoteles sowie Leibniz und Wolff. Das stimmt mit dem in der *Kritik der reinen Vernunft* Gesagten überein. Die Phase des Skeptizismus gründet im Misslingen der Versuche der Metaphysik, was sich in den Antinomien zeigt (AA XX 263). Wundt sieht hierin eine bedeutungsvolle Verschiebung. Während der Skeptizismus in der *Kritik der reinen Vernunft* noch mit einer nomadenhaften Anarchie des Denkens (A IX) oder mit Humes Angriff auf die Grundlagen der Erfahrungserkenntnis (B 127f.) gleichgesetzt wurde, repräsentiert ihn in der *Fortschrittsschrift* Kants eigene Antinomienlehre³⁴². Dass jetzt auch die dritte Phase anders bestimmt werden musste, scheint Wundt unausbleiblich. Die Einteilung der Stadien der Metaphysik erfolgt nun so, „dass die erste eine theoretisch-dogmatische Doktrin, die zweite eine skeptische Disziplin und die Dritte eine praktisch-dogmatische enthalten wird“ (AA XX 273). Dass das Wort „Doktrin“, d.h. positive Lehre, hinter „praktisch-dogmatische“ nicht steht, dürfte, so sieht es auch Wundt, ein Versehen sein. Seine Folgerung aus dieser Beobachtung klingt zumindest ungewöhnlich: „Kant bekennt sich also zum Dogmatismus! Im Dogmatismus sieht er die eigentliche Vollendung seiner Lehre. Dies sollten alle diejenigen bedenken, welche ihn zum blossen Kritiker machen möchten. In dem Kritizismus sieht er nur eine Vorbereitung, den vorübergehenden ‚Stillstand‘, ‚eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit‘, welche der Vollendung vorausgehen muss, damit der Überschnitt ins Übersinnliche ‚nicht ein gefährlicher Sprung sei‘. Das eigentliche Ziel und die Vollendung seiner Lehre, ja der Metaphysik überhaupt liegt im Dogmatismus. Nur nimmt dieser Dogmatismus seine Prinzipien nicht aus dem theoretischen, sondern aus dem

³⁴² Kant selbst bezeichnet in der *Kritik der reinen Vernunft* das in der Antinomienlehre zur Anwendung kommende Verfahren als „skeptische Methode“, die aber vom Skeptizismus gänzlich zu unterscheiden sei (A424/B451).

praktischen Vernunftgebrauch.“³⁴³ Den Unterschied zwischen den als Doktrin bezeichneten Phasen hebt Kant damit hervor, dass er die erste als „Wissenschaftslehre“, die dritte als „Weisheitslehre“ bezeichnet, da jene theoretisches Wissen, diese bloss praktische Weisheit begründen will.

Schliesslich wird für Wundt die Verschiebung darin noch einmal besonders deutlich, dass Kant in der *Fortschrittsschrift* den Versuch unternimmt, die alten Disziplinen der Schulmetaphysik, nämlich Ontologie, Kosmologie (zu der er hier die Psychologie rechnet) und Theologie, den drei Stadien der Metaphysik zuzuordnen. Dass die Ontologie auf die erste Phase gelegt wird, leuchtet ihm ein, weil Kant es „dem berühmten Wolff“ als Verdienst anrechnet, „Klarheit und Bestimmtheit in [die] Zergliederung“ unseres Verstandesvermögens gebracht zu haben (AA XX 261). Die Phase des Skeptizismus bewegt sich nach Kant in den Grenzen „der transzendentalen oder reinen Kosmologie, welche auch als Naturlehre, d.i. angewandte Kosmologie, die Metaphysik der körperlichen und die der denkenden Natur, jener als Gegenstandes der äussern Sinne, dieser als Gegenstandes des inneren Sinnes (physica et psychologia rationalis), nach dem, was an ihnen a priori erkennbar ist, betrachtet“ (AA XX 281). Wundt interpretiert die Stelle so, dass für Kant die zweite Phase über die transzendente Dialektik hinaus auch die transzendente Analytik umfasse, ja ihr die *Kritik der reinen Vernunft* zuzurechnen sei³⁴⁴. Und so bleibe für das dritte Stadium nur der vom praktischen Gebiet aus unternommene Überschnitt in das Übersinnliche und die in der Teleologie gebotene Betrachtung des Sinnlichen unter dem Gesichtspunkt des Übersinnlichen – weshalb ihm folgerichtig das Gebiet der Theologie zugewiesen werde³⁴⁵.

3.7.1 Die Methode von Kants „transzendentaler Metaphysik“

Die Frage nach der Methode dieser neuen Metaphysik darf nicht ungestellt bleiben, nachdem die Methodenfrage für Kant selbst einen so grossen Stellenwert hatte. Wundt gelangt damit zum Höhepunkt, zur eigentlichen Synthese seiner Kantinterpretation. Und

³⁴³ Wundt, S. 388.

³⁴⁴ vgl. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3. Auflage, 1830: Kapitel

„Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität“: Hegel subsumiert hierunter Hume und Kant!

³⁴⁵ *ibid.*, S. 388f.

er legt dabei grosses Gewicht auf ein Problem, das vor ihm in der Kantliteratur vernachlässigt wurde, denn noch „fast niemals“³⁴⁶ sei dieser Aspekt eingehend betrachtet worden: Er untersucht hier nicht die von Kant *gelehrte* Methode, sondern die von ihm in den Kritiken *geübte*.

Es versteht sich nach Wundt von selbst, dass sich das von Kant begründete Verfahren mit dem von ihm selbst geübten nicht decken kann. Gemäss der *Kritik der reinen Vernunft* kommt wirkliche Erkenntnis nur durch die Beziehung eines Verstandesbegriffs auf Anschauung zustande. Von den Stammbegriffen selbst ist keine Erkenntnis in diesem Sinne möglich. Und der Satz, dass alle Erkenntnis auf Erfahrung eingeschränkt ist, kann selbstverständlich nur mit Gründen erwiesen werden, die nicht in der Erfahrung liegen. Wenn Kant also die Stammbegriffe des Verstandes auffindet, kann es sich dabei nicht um Erkenntnis handeln, es ist vielmehr ein Denken von eigenem Wert im Spiel³⁴⁷.

Kant, den man sich gewöhnlich als strengen Methodiker vorstellt, erscheint in einem etwas anderen Licht, wenn man wie Wundt feststellt, dass sein eigenes „Gebaren dumpf und seiner selbst halb unbewusst“ ist. Kant sei so ganz in seine Aufgabe vertieft gewesen, „das Verfahren der überkommenen Wissenschaft und Metaphysik zu prüfen, dass es zu einem klaren Bewusstsein des von ihm selbst bei dieser Prüfung angewandten Verfahrens bei ihm nicht kommt“³⁴⁸. Trotzdem sind nach Wundt einzelne Bemerkungen Kants und eingehende methodische Ausführungen zu berücksichtigen. Zum Teil findet er diese in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft*, ganz besonders aber in der *Kritik der Urteilkraft*. „Es wird sich erweisen, dass Kants Ausführungen über die *teleologische Urteilkraft*, welche nur eine besondere Naturbetrachtung neben der mechanischen rechtfertigen sollen, in Wahrheit das *philosophische* Verfahren begründen. In der Kr. U. rundet sich vor allem auch deshalb das kritische System zu einem Ganzen, weil hier die philosophische Methode selbst zur Erörterung steht. Kant selbst hat davon allerdings kein klares Bewusstsein“³⁴⁹.

Wundt hegt keinen Zweifel, dass Kants Verfahren an der Methode Newtons geschult war, nämlich durch Analyse einiger ausgewählter Erscheinungen die allgemeinen Gesetze zu finden und dann durch Synthese die Beschaffenheit der übrigen aus ihm abzuleiten³⁵⁰. Er hebt hervor, dass Kant in den 1760er Jahren, „dem empiristischen

³⁴⁶ *ibid.*, S. 400.

³⁴⁷ *ibid.*, S. 400f.

³⁴⁸ *ibid.*, S. 402.

³⁴⁹ *ibid.*, S. 402f.

³⁵⁰ *ibid.*, S. 407f.

Zuge seines Denkens folgend³⁵¹, nur die Analysis habe gelten lassen wollen; „jetzt aber betont er immer wieder, dass alle wirklich metaphysischen Urteile synthetisch sein müssten (z.B.[AA]III 39, IV 273) und will die Analyse nur als Vorbereitung gelten lassen“³⁵².

Zu dieser Stelle sei bemerkt, dass Wundt analytisches/synthetisches Verfahren einerseits und analytisches/synthetisches Urteil andererseits in diesem Satz vermischt, obwohl er die beiden Paare oben klar auseinandergehalten hat. Bei der erwähnten Analysis der 1760er Jahre ist das analytische *Verfahren* gemeint; im zweiten Teil des Satzes geht es dagegen um *Urteile*.

Insgesamt müssen bei Kant drei Verwendungsweisen des Begriffspaars „analytisch/synthetisch“ unterschieden werden: Erstens kann in der Naturforschung (Newton) oder in der Logik (Kant, *Logik* §117) nach dem analytischen – vom Besonderen zum Allgemeinen – oder dem synthetischen – vom Allgemeinen zum Besonderen – *Verfahren* vorgegangen werden. Bei der Darstellung wissenschaftlicher Ergebnisse kann dem einen oder anderen Verfahren gefolgt werden, indem man entweder beim Besondern beginnt und zum Allgemeinen aufsteigt (analytische *Lehrart*) oder beim Allgemeinen anfängt und das Besondere daraus herleitet (synthetische *Lehrart*). Wenn Kant von analytischer oder synthetischer „Methode“ spricht, kann er sich damit sowohl auf das Forschungs- wie das Lehrverfahren beziehen (AA IV 276, Fussnote). Zweitens unterscheidet er in der Logik synthetische und analytische *Definition*: Empirische Begriffe wie Wasser, Luft, Feuer u.ä. werden nicht zergliedert, sondern man soll „durch Erfahrung kennen lernen, was zu ihnen gehört“ („Exposition“). Die mathematischen Begriffe als „willkürlich gemachte“ werden konstruiert (*Logik*, §102). Die analytische Definition zergliedert lediglich (a priori oder a posteriori) gegebene Begriffe (*Logik*, §104). Drittens trifft Kant die berühmt gewordene Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen *Urteilen*. In analytischen Urteilen ist das Prädikat bereits im Subjekt enthalten; das Urteil zergliedert also nur den Subjektbegriff. Kant nennt sie auch „Erläuterungsurteile“. In synthetischen Urteilen wird mit dem Prädikat etwas vom Subjekt ausgesagt, das nicht in dessen Begriff enthalten ist. Insofern nennt Kant diese Urteile auch „Erweiterungsurteile“ (B10f.).

Während es in Wundts Darstellung immer um die Methode geht, verwendet er Aussagen Kants zur Stützung seiner These ohne Rücksicht darauf, ob in ihnen von der Methode, der Lehrart oder Urteilen die Rede ist.

³⁵¹ *ibid.*, S. 408.

³⁵² *ibid.*

Das Verfahren des analytischen Rückgangs von der Bedingung zum Bedingenden sieht Wundt bei Kant einerseits im regulativen Gebrauch der Ideen dargestellt. Dieser „bedient sich nur des Aufstiegs“³⁵³ und sieht die Ideen als Zielpunkte an. Die Ideen dürfen nur gebraucht werden, indem „zu ihnen als der letzten Bedingung der Erscheinung zurückgeschritten wird“³⁵⁴. Damit hängt andererseits „aufs engste“ der Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft zusammen. Nach Wundts Auffassung besteht auch ihre Aufgabe darin, vom Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen, im Unterschied zur bestimmenden Urteilskraft, welche das Besondere aus dem Allgemeinen herleitet³⁵⁵. Dazu muss allerdings kritisch angemerkt werden, dass Kant die bestimmende Urteilskraft fasst als das Vermögen, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren, die reflektierende dagegen als jenes, zum Besonderen das Allgemeine zu finden, dem es sich subsumieren lässt (AA XX 211). Von analytischem Rückgang oder synthetischem Abstieg ist in diesem Zusammenhang bei Kant nicht die Rede.

Im Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen erblickt Wundt das Verfahren, das Kant selbst in seinem kritischen System zur Anwendung bringt. Er nennt es „das echte metaphysische Verfahren im Gegensatz zum unechten, dogmatischen“³⁵⁶. Kant bezeichne es als „transzendente Überlegung“ (A261/B317). „Es werden dadurch Vernunftbegriffe, als die Grundlagen aller Metaphysik, zuerst einmal gewonnen, so wie Newton aus ausgewählten Erscheinungen analytisch die allgemeinen Gesetze gewann“³⁵⁷. Hierzu sei von meiner Seite her bemerkt, dass Kant die „transzendente Überlegung“ definiert als die „Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend untereinander verglichen werden“ (A261/B317). Es geht dabei um „Reflexionsbegriffe“ nicht um Vernunftideen, wie es von Wundt interpretiert wird.

³⁵³ ibid., S. 408.

³⁵⁴ ibid.

³⁵⁵ ibid.

³⁵⁶ ibid., S. 409.

³⁵⁷ ibid.

Eine solche Analyse bedarf zweier Voraussetzungen, nämlich erstens die des Tatbestandes und zweitens die der Regel, nach welcher die Analyse anzustellen ist, wobei die erste Voraussetzung den Ausgangspunkt, die zweite – so widersprüchlich es zunächst aussehen mag – das Ziel der Untersuchung darstellt.

Der Ausgang vom Tatbestand ist in jenen Schriften Kants deutlich sichtbar, in denen er sich der analytischen Methode der Darstellung bedient, also den Leser jenen Weg der Untersuchung nachvollziehen lässt, den er selbst gegangen ist, der vom Bedingten anhebt und zu den Bedingungen fortschreitet. Das ist der Fall in den *Prolegomena* und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In der theoretischen Philosophie, so wird in den *Prolegomena* deutlich, geht Kant vom Tatbestand der Wissenschaft aus, in der praktischen Philosophie, so zeigt die *Grundlegung*, vom Tatbestand der Sittlichkeit. In den Kritiken dagegen nimmt die Darstellung den synthetischen Weg, leitet also das Bedingte aus den Prinzipien ab³⁵⁸.

Jede Analyse muss eine Regel voraussetzen, nach der sie anzustellen ist. Diese Regel ist zugleich das Ziel der Untersuchung, was den Anschein erweckt, dass man sich im Kreise bewege. Aber auch hierfür gibt es bei Newton, wie von Cotes in seiner Vorrede dargelegt, eine Entsprechung: Es ist der einzige berechtigte Sinn, in dem sich Newton der Hypothese bedient. Das Ziel der angestellten Untersuchung wird als Frage vorausgeschickt. Bewährt sich die Hypothese, so gilt sie als erwiesen³⁵⁹. Bei Kant findet Wundt dies wieder unter dem Titel des „hypothetischen Gebrauchs der Vernunft“ (A646f./B675f.).

Newton hatte es abgelehnt, die durch Analyse gewonnenen Gesetze und Grundkräfte der Natur wiederum begreifen zu wollen. Ein Analogon dazu entdeckt Wundt bei Kant, wenn dieser die Kategorien als letzte Voraussetzungen betrachtet, die ihrerseits nicht mehr begriffen werden können (*Prolegomena*, §36, AA IV 318). Und ähnlich kann von dem moralischen Gesetz zwar die Bedingung seiner Möglichkeit, nämlich Freiheit, angegeben, die Möglichkeit dieser Voraussetzung kann aber nicht mehr eingesehen werden (*Grundlegung*, AA IV 461)³⁶⁰.

Die letzten Voraussetzungen, welche der Analyse des Tatbestandes zugrunde gelegt werden, lassen sich nach Kant nur durch „glückliche Einfälle“ finden (B XI – XVII). Sein glücklicher Einfall, seine Hypothese, ist die berühmte kopernikanische Wende (B XVII). Nach Wundt aber würde solch ein glücklicher Einfall nur durch Zufall das

³⁵⁸ *ibid.*, S. 409f.

³⁵⁹ *ibid.*, S. 410f.

³⁶⁰ *ibid.*, S. 412.

Richtige treffen, wenn er nicht als allgemeinste und oberste Regel die „Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst“ voraussetzen würde. Für ihn ist das die „Ur-Hypothese“, die letzte Voraussetzung überhaupt³⁶¹. Unausgesprochen hat er sie auch bei Newton gefunden³⁶². So wird jene kopernikanische Wende in der Erkenntnislehre damit gerechtfertigt, dass man unter ihrer Voraussetzung dem unvermeidlichen Widerspruch der Vernunft, den Antinomien, entgeht³⁶³.

Die Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst muss deshalb als oberste Regel der Analyse gelten, weil diese sich immer auf die Vernunft selber richtet. Denn bei Kants Unterfangen handelt es sich ja um eine Selbsterkenntnis der Vernunft. Deshalb müssen bei diesem Rückgang vom Bedingten zur Bedingung alle Bedingungen in der Vernunft liegen. Diese Beschäftigung mit sich selbst bezeichnet Kant als den „Kern und das Eigentümliche der Metaphysik“ (*Prolegomena*, §40, AA IV 327).

Während Wundt als die oberste Regel der Analyse die Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst identifiziert, ist ihr Ziel seiner Ansicht nach die Selbsterkenntnis der Vernunft. „Dieser Rückgang von dem Bedingten zur Bedingung ist in Wahrheit eine Rückwendung der Vernunft auf sich selbst“³⁶⁴. Hier kommt für Wundt der „alte Gedanke“ zum Tragen, der „bei jeder neuen Wendung die Philosophie begründen musste“: Das Erkenne dich selbst!³⁶⁵ Diese Fähigkeit, sich selbst zu erkennen, setzt Wundt unvermittelt mit dem Selbstbewusstsein gleich, und für ihn ist sie es, welche den Menschen erst zum Menschen macht. So dringt die Analyse bis zur Grundbedingung des menschlichen Wesens vor, der letztlich unerklärlichen Tatsache des Selbstbewusstseins³⁶⁶.

In dieser Selbsterkenntnis der Vernunft ist nach Wundt der oberste Punkt der Analyse erreicht, hier kippt das Verfahren und geht in die synthetische Ableitung über. Auch hier sei Kant Newtons Verfahren vorbildlich gewesen. Die Analyse wird immer nur an ausgewählten Erscheinungen ausgeübt, durch deren Zergliederung die Grundkräfte gewonnen werden. Die Synthese greift dann, indem sie von diesen Grundkräften ausgeht, auch auf die übrigen Erscheinungen über, um deren Verfassung aus den

³⁶¹ *ibid.*, S. 414. Referiert Wundt damit auf die von Kant genannte „Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft“ als einer *conditio sine qua non*, als einer „negative[n] Bedingung der Wahrheit“ (A59/B84; vgl. A294/B350)?

³⁶² *ibid.*, S. 85.

³⁶³ *ibid.*, S. 415.

³⁶⁴ *ibid.*, S. 416.

³⁶⁵ *ibid.*

³⁶⁶ *ibid.*, S. 416f.

Grundkräften herzuleiten. Zugleich erfolgt durch die Synthese die Bewährung der Analyse. Ob diese richtig durchgeführt wurde, zeigt sich daran, ob es gelingt, das betreffend Gebiet synthetisch wieder aufzubauen³⁶⁷.

Wundt zieht hier ein Zitat aus den *Prolegomena* heran: „Eigentlich metaphysische Urteile sind insgesamt synthetisch. Man muss zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urteile unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urteilen aus, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist und die allemal synthetisch sind“ (AA IV 273). Und er schliesst: „Zu dem eigentlich metaphysischen Geschäfte also gelangen wir erst mit der Synthese, bei der aus den Bedingungen das Bedingte hergeleitet wird“³⁶⁸. Kritisch zu bemerken ist hier, dass Wundt oben zwar die analytischen/synthetischen Urteile vom analytischen/synthetischen Verfahren unterschieden hat, hier scheinen sie ihm dagegen einerlei zu sein. Kant spricht von synthetischen *Urteilen*, Wundt versteht Kant so, als ob er vom synthetischen *Verfahren* spreche.

Kant habe genau bezeichnet, welche Form des theoretischen Vernunftgebrauchs hier zur Anwendung komme und der „der eigentlich metaphysische“ sei³⁶⁹. Es sei die Reflexion, unter welche alle metaphysischen Urteile fallen. Und im Wort Reflexion sei die Rückwendung des Bewusstseins auf sich selber schon zum Ausdruck gebracht. Die metaphysische Betrachtung habe es nicht mit Gegenständen, sondern „mit ihren Bedingungen in der Vernunft zu tun“³⁷⁰. Dasselbe Prinzip, behauptet Wundt, führe die reflektierende Urteilskraft ein. „Sie betrachtet den besonderen Gegenstand als bedingt durch die allgemeinen Formen unserer Erkenntnis und reiht ihn damit in den durch den Vernunftbegriff bestimmten Zusammenhang ein“³⁷¹. Sie ist für ihn das „eigentlich philosophische Vermögen“, indem bei ihr der Inhalt der Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Idee betrachtet wird³⁷².

Nach Wundt ist es die Aufgabe der Metaphysik, die sinnliche Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der Idee und somit der intelligiblen Welt zu betrachten. Beide Welten

³⁶⁷ *ibid.*, S. 418.

³⁶⁸ *ibid.*, S. 419.

³⁶⁹ *ibid.*, S. 420.

³⁷⁰ *ibid.*; Wundt beruft sich auf die Stelle KrV A260/B316: „Die Überlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können“.

³⁷¹ *ibid.*

³⁷² *ibid.*

sind für ihn durch den Satz vom Grund verbunden. Kant werde aber diesem Satz dort, wo er sich selber über ihn äussere, in seiner Bedeutung nicht gerecht, da er ihn entweder bloss zu den formalen Kriterien der Wahrheit rechne (AA IX 52f.) oder ihn im transzendentalen Sinne mit dem Kausalprinzip zusammenfliessen lasse (AA III 174f., VIII 193-198). Wundt meint aber erkennen zu können, dass Kant tatsächlich „einen viel umfassenderen Gebrauch von ihm“ macht. „Er ist ihm vor allem auch wie seinen Vorgängern das Mittel, die sinnliche mit der intelligibeln Welt zu verknüpfen, indem diese als der Grund jener aufgefasst wird“³⁷³. Dies dürfe gewiss nicht im Sinne der kausalen Verknüpfung geschehen, da diese ja nur für die Erscheinung Gültigkeit habe. Die „logische und transzendente Geltung“ des Satzes vom Grunde aber reiche weiter als die Geltung des Satzes der Kausalität. Überall wo Bedingtes auf seine Bedingungen zurückgeführt und wieder aus seinen Bedingungen hergeleitet werde, also überall da, wo ein Begründungszusammenhang hergestellt werde, handle es sich um eine Begründung nach dem Satze vom Grunde. „Und die sinnliche Welt in der übersinnlichen zu begründen, finden wir ja als das durch alle Kritiken fortgesetzte und immer neu anhebende Bestreben Kants“³⁷⁴.

3.7.2 Der Gehalt der „transzendentalen Metaphysik“

Wundt sieht in Kants Metaphysik die „Grundzüge der platonischen Weltansicht“ erneut hervortreten. Er bezieht sich dabei noch einmal auf die Stelle in der *Fortschrittsschrift*, an der Kant eine kurze Übersicht des ganzen Systems gibt. Danach sind es zwei Angeln, um welche sich die Metaphysik dreht: erstens die Lehre von der Idealität von Raum und Zeit, die auf das Übersinnliche bloss hinweist, und zweitens die Lehre von der „Realität des Freiheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen“ (AA XX 311). Beide Angeln seien gleichsam eingesenkt „in dem Pfosten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneten Bedingungen“ (ibid.). Platos Unterscheidung der sinnlichen und der intelligiblen Welt habe Kant jene beiden Angeln seiner Philosophie geliefert und Platos Ideenbegriff jenen Pfosten, in dem er sie einsenken und damit zu einem Ganzen verbinden konnte³⁷⁵. Der Rückgriff auf Platon

³⁷³ ibid., S. 422.

³⁷⁴ ibid.

³⁷⁵ ibid., S. 428f.

erfolge im Kampf gegen eine naturalistische und materialistische Weltanschauung, die sich im Gefolge von Newton, aber gegen dessen eigene Gesinnung entwickelt hatte³⁷⁶.

Bei Kants Verknüpfung von sinnlicher und übersinnlicher Welt spielt nach Wundt der Begriff des Unendlichen eine tragende Rolle. Die Welt der Erscheinung ist für Kant sowohl nach dem Grossen wie nach dem Kleinen hin unendlich. Hegel bezeichnet sie als „schlechte Unendlichkeit“ bezeichne. Sie kommt bei allen kosmologischen Ideen zum Tragen. Die Ideen, so fährt Wundt fort, sind „wohl die notwendigen Voraussetzungen für die Erscheinungswelt“, aber sie kommen in ihr zu einer „schlechten“ Darstellung³⁷⁷, weil sie durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit „gebrochen“ werden. Aber diese schlechte Unendlichkeit weist für ihn auf die wahre Unendlichkeit zurück. An dem Gedanken des Unendlichen tritt der Mangel der Erscheinungswelt zu Tage. Die Erscheinungswelt „möchte die Unendlichkeit gewissermassen zur Darstellung bringen, aber es gelingt ihr nicht“, es gelingt ihr nur in „mangelhafter Gestalt“³⁷⁸.

Die Zufälligkeit und Bedingtheit der empirischen Welt zu erweisen, bildet für Wundt die eine Hauptaufgabe der transzendentalen Metaphysik. Sie wird gelöst, indem die Welt als Erscheinung begriffen wird. Denn im Begriff der Welt als Erscheinung drückt sich schon der Gedanke ihrer Zufälligkeit und Abhängigkeit aus. Dies geschehe durch die Lehre von der Idealität von Raum und Zeit, eine Lehre, die für Kant als die eine der beiden Angeln seiner Metaphysik bezeichnet worden sei. Die andere Angel sei die Welt des Geistes, die in der Realität des Freiheitsbegriffes begründet sei. Hier ergreifen wir die intelligible Welt in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit. Von hier aus erfassen wir sie als Einheit, als die Gemeinschaft unter einem höchsten Gesetzgeber, als das *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen (A808/B836). Und diese Gemeinschaft hat ihren obersten Punkt in Gott. Sowohl das Postulat Gottes wie auch jenes der Unsterblichkeit werden über den Begriff des höchsten Gutes gewonnen. Hier sieht Wundt die Verbindung zu Platos Idee des Guten, die ebenfalls die Gewähr der geistigen Welt sei³⁷⁹.

Wie bei Plato steht der Mensch bei Kant mitten zwischen diesen beiden Welten. Durch seine Anschauung und seine Begierden ist er an die sinnliche Welt gebunden, durch die Vernunft nimmt er am Reich des Geistes teil³⁸⁰.

³⁷⁶ ibid., S. 429.

³⁷⁷ ibid., S. 430.

³⁷⁸ ibid., S. 431, Platon, Phaidon, 74d9, 75a2, b7.

³⁷⁹ ibid., S. 431f.

³⁸⁰ ibid., S. 432.

Schliesslich kann diese intelligible Welt als der tragende Grund der Erscheinungswelt betrachtet werden. Natur und Geist werden zu einem einheitlichen Zusammenhang verknüpft, indem der Geist als der wahre Zweck der Natur erkannt wird. „Die fortschreitende Verwirklichung des geistigen Lebens aus der Kraft des sittlichen Willens ist der Zweck der Natur und der wahre Sinn und Gehalt des Daseins. Der alte platonische Glaube an die Verwirklichung des Guten in der Welt ist der beseelende Atem der kantischen Metaphysik“³⁸¹.

3.8 Zusammenfassung

Wundts Kantinterpretation basiert auf der philosophiegeschichtlichen Hypothese, dass Kant, der historisch zwischen der Leibniz-Wolffischen Metaphysik und dem Deutschen Idealismus steht, wie seine Vorgänger und Nachfahren Metaphysiker in dem allgemeinen Sinne sein muss, dass er den Grund für die sinnliche Welt in einer geistigen sucht. Wundt lehnt es ab, Kants Denken in eine vorkritische dogmatische und eine kritische Phase aufzutrennen. Kant habe vielmehr immer die gleiche Weltanschauung gehabt, wenn sich auch die Art ihrer Begründung dieser Weltanschauung verändert habe. Er stellt Kants Weltanschauung unter die zwei Doppelbegriffe Mechanismus-Teleologie und sinnliche-intelligible Welt. Zum kritischen Gedanken führt ihn die Beschäftigung mit Plato. In der *Kritik der reinen Vernunft* ist die Begründung einer neuen Metaphysik bereits in ihren Grundzügen vollendet. Mit den folgenden beiden Kritiken stellt sich immer klarer heraus, dass Kant nicht die alte Metaphysik neu begründet, sondern selbst eine neue Metaphysik schafft. Diese neue Metaphysik identifiziert Wundt als das System der drei Kritiken und richtet sein Augenmerk im Speziellen auf ihre Methode.

³⁸¹ *ibid.*, S. 433.

4. Erich Adickes

4.1 Biographische Angaben

Erich Adickes, geboren am 29.6.1866 in Lesum bei Bremen, studierte ab 1884 Theologie, Philosophie und Geschichte in Tübingen. 1885 wechselte er nach Berlin, wo er in Vorbereitung auf ein Seminar von Friedrich Paulsen (SS 1886) Kants *Kritik der reinen Vernunft* las³⁸². Im Anschluss an dieses Seminar arbeitete er „das ganze Kantische System“ durch³⁸³ und stiess dabei auf das Thema für seine Dissertation. Er promovierte 1887 mit *Kants Systematik als systembildender Faktor*. Danach arbeitete er zunächst als Lehrer in Altona, Kiel und Barmen-Wupperfeld. 1895 habilitierte er sich an der Kieler Universität und wurde hier 1898 Extraordinarius. 1902 folgte er einem Ruf auf einen Lehrstuhl in Münster und 1904 einem Ruf als Nachfolger von Christoph Sigwart in Tübingen³⁸⁴.

Adickes machte sich in der Fachphilosophie nicht nur mit der Herausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* (1889), einer ausführlichen Kantbibliographie (1893-96) und der Edition von Kants Opus postumum (1920) einen Namen, sondern auch mit einer Reihe von wichtigen Kantinterpretationen.

Er starb am 8. Juli 1928 in Tübingen. Paul Menzer nannte ihn in seinem Nachruf den „grössten Kantkenner der Gegenwart“³⁸⁵.

4.2 Adickes' Auseinandersetzung mit Kant in den 1920er Jahren

1896 hatte sich Adickes gegenüber der Berliner Akademie der Wissenschaften verpflichtet, Kants handschriftlichen Nachlass herauszugeben³⁸⁶, eine Aufgabe, die seine Arbeitskraft für mehr als zwei Jahrzehnte in Anspruch nahm. 1920 publizierte er das Ergebnis seiner Arbeit in der Reihe der Ergänzungshefte der *Kantstudien* unter dem Titel *Kants Opus postumum dargestellt und kommentiert*.

³⁸² Raymund Schmidt (Hg.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Band II, Zweite Auflage, Leipzig 1923 (zit. „S“), S. 4.

³⁸³ S., S. 25.

³⁸⁴ S., S. 25f.

³⁸⁵ Paul Menzer, Nachruf auf Erich Adickes, *Kant-Studien* 33 (1928), S. 369.

³⁸⁶ S., S. 27.

1924 erschien *Kant und das Ding an sich*³⁸⁷, eine Schrift, die sich den Nachweis zum Ziel setzt, dass Kant nicht nur persönlich die Existenz einer Vielzahl von Dingen an sich annahm, sondern auch, dass diese Annahme als unhinterfragte Prämisse in den Kernbereich seiner Philosophie gehört. Adickes stützt sich auf eine reiche Auswahl von Textstellen, die er mit Akribie auslegt. Das Widersprüchliche wird jeweils mit dem Verweis auf die verschiedenen Tendenzen Kants zu erklären versucht. Diese Schrift sollte die Grundlage für Adickes' spätere Ausführungen über die doppelte Affektion unseres Ich bilden.

Ebenfalls 1924 publizierte er das zweibändige Werk *Kant als Naturforscher*³⁸⁸. Er folgt darin Kants geistiger Entwicklung anhand seiner Werke, interessiert sich aber nur für den Naturwissenschaftler Kant, nicht für den Moralphilosophen, nicht für den Erkenntnistheoretiker und nicht für den Metaphysiker. Für die vorliegende Arbeit wird kaum darauf zurückzugreifen sein.

1927 publizierte er *Kant und die Als-Ob-Philosophie*³⁸⁹, ein Buch, das gegen die Vereinnahmung Kants durch Vaihinger gerichtet ist. Dieser hatte in seinem 1911 erschienenen Opus *Die Philosophie des Als Ob*³⁹⁰ im Anschluss an systematische Ausführungen zu zeigen versucht, dass sein Ansatz bei Kant und Nietzsche schon vorbereitet sei und Kant damit zu einem Fiktionalisten gestempelt.

1929, bereits nach Adickes' Tod, erschien unvollendet *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*³⁹¹. Der Autor gesteht zwar zu, dass diese Lehre von Kant selbst nicht ausgearbeitet worden sei, behauptet aber, dass sie als notwendige Folge aus seinen „Prämissen“ bezüglich der Dinge an sich ergebe. Im Gegensatz zu *Kant und das Ding an sich*, in dem die philologische Interpretation im Vordergrund steht, argumentiert Adickes in seinem letzten Werk über weite Strecken systematisch.

³⁸⁷ Erich Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924, zit. „DAS“.

³⁸⁸ Erich Adickes, *Kant als Naturforscher*, 2 Bände, Berlin 1924.

³⁸⁹ Erich Adickes, *Kant und die Als-Ob-Philosophie*, Stuttgart 1927, zit. „Als Ob“.

³⁹⁰ Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, Berlin 1911.

³⁹¹ Erich Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen 1929, zit. „DA“.

4.3 Adickes' Monismus

Adickes hat seine eigene philosophische Position nie auf breiterem Raum systematisch dargestellt. In geraffter Form gibt aber die von ihm verfasste und von Raymund Schmidt herausgegebene ‚Selbstdarstellung‘³⁹² Auskunft über seine philosophischen Grundannahmen. Diese will ich in ihren Hauptpunkten kurz darstellen, um dann zwischen seiner Kantinterpretation und seiner eigenen Position vergleichen zu können.

Adickes konstatiert bei sich eine „ausgesprochen monistische“ Tendenz³⁹³, d.h. einen Antrieb, hinter der scheinbaren Verschiedenheit von Natürlichem und Übernatürlichem, von Natur und Geist, von Naturgesetz und Moralität eine Einheit zu suchen.

Zu dieser gesellt sich eine „realistische Tendenz“³⁹⁴, die dahin drängt, sich das an sich Seiende möglichst ähnlich der empirischen Wirklichkeit zu denken und es auch in Raum und Zeit zu setzen. Den Grund für diesen Hang zum Realismus bei sich und bei anderen (auch bei Kant, s.u.) sieht er im „realistischen Erleben“³⁹⁵ des Einzelnen. Zwar anerkennt er, dass die ganze Erfahrungswelt bloss Erscheinung ist, dass unser Geist mit seinen apriorischen Formen aus den Empfindungen die Welt der körperlichen Gegenstände schafft. Er hält dieses Schaffen indessen nicht für eine freie Konstruktion, sondern für eine „Rekonstruktion einer auch im Ansich vorhandenen Einheit und Ordnung“³⁹⁶. Die Zwölfzahl von Kants Kategorien, die er in erster Linie als synthetische Funktionen versteht, lehnt er ab. Seiner Ansicht nach genügt es, „eine ursprüngliche Verstandesfunktion der Verbindung und Trennung (Synthesis und Analysis) anzunehmen“³⁹⁷. Insofern sieht er seinen Realismus verbunden mit einem „gemässigten Apriorismus“³⁹⁸. Er bezeichnet sich als „Erkenntnistheoretiker mit Leib und Seele“, der dennoch einen „festen metaphysischen Standpunkt“³⁹⁹ mit für ihn „objektiver Geltung“ habe. Im Gegensatz zu Kant vertritt er diesen „Glauben“ nicht mit Argumenten, sondern auf „individueller Grundlage“⁴⁰⁰.

³⁹² Raymund Schmidt, Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Band II, Zweite Auflage, Leipzig 1923, S. 1-30, zit. „S“.

³⁹³ S, S. 6.

³⁹⁴ S, S. 6.

³⁹⁵ S, S. 16.

³⁹⁶ S, S. 17.

³⁹⁷ S, S. 12.

³⁹⁸ S, S. 10.

³⁹⁹ S, S. 8.

⁴⁰⁰ S, S. 9.

In Hinsicht auf das Verhältnis von Körper und Seele bleibt für ihn als einzige plausible Annahme der psychophysische Parallelismus, der die Konsequenz der Allbeseelung nach sich zieht⁴⁰¹. Letztere ist für ihn nur in monadologischer Form denkbar. Die kleinsten Einheiten der Welt nennt er „Kraftzentren“⁴⁰². Körperlichkeit im Sinne von materieller Raumerfüllung kommt diesen Kraftzentren, die für ihn das Ansich der Dinge sind, nicht zu. Jedes von ihnen, das sich je durch seine Kraftwirkungen gegen aussen abgrenzt, ist auch Träger von „Innenzuständen“⁴⁰³, die mit dem Physischen parallel gehen. Auch die Seele des einzelnen Menschen erklärt er für ein solches Kraftzentrum. Sie „bildet einen Teil des Gehirns“, d.h. durch ihren physischen Krafteinwirkungen nimmt sie einen „gewissen Raumteil“ ein; andererseits ist sie Träger der Bewusstseinserscheinungen⁴⁰⁴.

Der Begriff des Dinges an sich ist für ihn genauso unentbehrlich, wie er seiner Ansicht nach für Kant war. „Ohne ihn ist die Frage nach der Herkunft der Empfindungen wissenschaftlich unlösbar“⁴⁰⁵.

4.4 Die Kantinterpretation

Adickes' Kantinterpretation zielt auf „historische Wahrheit“⁴⁰⁶. „Bei meinen ganzen Arbeiten über Kant schwebte mir stets als letztes Ziel vor: seine Gedanken und Absichten, seine Denkantriebe, seine Entwicklung so zu erkennen, wie sie *wirklich* waren“⁴⁰⁷. Er bekämpft die Tendenz anderer Interpreten, Kant zum Kronzeugen ihrer eigenen philosophischen Auffassungen aufzurufen, insbesondere die Kantauslegung Hans Vaihingers. Sein Anspruch auf Objektivität der historischen Arbeit gilt jedoch bereits im Ausgang der 1920er Jahre als veraltet⁴⁰⁸.

Für seinen Begriff der Interpretation sind zwei Elemente zentral.

⁴⁰¹ S, S. 20.

⁴⁰² S, S. 21.

⁴⁰³ S, S. 21.

⁴⁰⁴ S, S. 21.

⁴⁰⁵ S, S. 15.

⁴⁰⁶ DAS, S. 10.

⁴⁰⁷ zitiert nach: Paul Menzer, Nachruf auf Erich Adickes, Kant-Studien 33 (1928), S. 370.

⁴⁰⁸ Menzer, S. 371; bereits Konstantin Oesterreich bezeichnet es 1906 in *Kant und die Metaphysik* als einen „prinzipiellen Irrtum“ der historischen Richtung, wenn sie glaubte, rein objektiv verfahren zu können (S. 1).

1) Bestimmte Probleme der Philosophiegeschichte lassen sich nur mit der philologischen Methode, der akribischen Auswertung der Texte behandeln⁴⁰⁹. Zu diesem Zweck müssen zunächst die Quellen erschlossen werden. Einen nicht unwesentlichen Teil seiner Arbeit hat Adickes dieser Erschliessungsarbeit gewidmet.

2) In jedem Menschen gibt es verschiedene, sich teilweise zuwiderlaufende Tendenzen. Den konsequenten Menschen gibt es nicht. Auch der Philosoph ist keine „Denkmaschine“, vielmehr „in erster Linie ein Mensch“⁴¹⁰, was zur Folge hat, dass sich Widersprüche in seinen Werken finden. Es handelt sich dabei um ein unausweichliches Phänomen, weshalb es unsinnig ist, die Widersprüche weginterpretieren zu wollen. Vielmehr gilt es, sie *psychologisch* zu erklären, das heisst, die widersprechenden Aussagen der jeweiligen Tendenz zuzuordnen und sie so zu erklären. Auch Kant wird von „den ihm innewohnenden, divergierenden Tendenzen hin und her gezerrt“⁴¹¹. Er ist nicht nur Denker, er ist auch Mensch⁴¹², nicht nur Transzendentalphilosoph, sondern auch Metaphysiker⁴¹³. Damit soll nicht gesagt sein, dass Kant so etwas wie eine gesplante Persönlichkeit war; Adickes betrachtet ihn vielmehr als „einheitliche Denkerpersönlichkeit“⁴¹⁴, die alle Tendenzen in sich vereinigt.

So geht es ihm weniger um die konsequente und systematische Auslegung der Transzendentalphilosophie als eines philosophischen Systems als vielmehr um den Menschen, den „ganzen“ Kant und seine „Privatmeinungen“, die den Boden für alles Übrige bilden. Jedes philosophische System baut für ihn letztlich auf unbewiesenen Prämissen auf, die lediglich in der Person des Autors zu suchen sind. Die historische Interpretation von philosophischen Texten muss also die Person des Autors und seine persönlichen Überzeugungen mit einbeziehen.

4.5 Das Ding an sich

Die Frage nach dem Ding an sich bei Kant steht im Zentrum von Adickes' Interesse in den 1920er Jahren. *Kant und das Ding an sich* ist ausschliesslich diesem Problem

⁴⁰⁹ Werner Ziegenhals, *Philosophen-Lexikon*, Band I, Berlin 1949, S. 6.

⁴¹⁰ Erich Adickes, *Auf wem ruht Kants Geist?*, *Archiv für systematische Philosophie*, 1904, X, S. 8f. (zitiert nach Kant und die Als-Ob-Philosophie, S. 56.).

⁴¹¹ Als Ob, S. 56.

⁴¹² Als Ob, S. 56.

⁴¹³ DAS, S. 17.

⁴¹⁴ DAS, S. 17.

gewidmet, in *Kant und die Als-Ob-Philosophie* wird es erneut und in polemischer Zuspitzung gegen Vaihinger aufgegriffen, und *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich* fusst auf diesen vorgängigen Arbeiten.

Der Streit um das Ding an sich ist so alt wie Kants kritische Philosophie: Ist es lediglich ein Grenzbegriff, den die Vernunft notwendigerweise denken muss, oder ging Kant davon aus, dass es ein Ding an sich, oder gar deren viele, wirklich gibt? Beide Varianten führen zu Problemen. Nähme Kant die transzendente Wirklichkeit von Dingen an sich an, würde er die Kategorien der Einheit, Vielheit und der Realität auf sie anwenden – ganz gegen seine wiederholte Mahnung, Kategorien hätten nur im Bereich der Erscheinungen Geltung. Ginge Kant dagegen davon aus, dass das Ding an sich lediglich ein Grenzbegriff ist, der nichts darüber aussagt, ob ihm etwas entspricht, dann kann er nicht erklären, woher die Empfindungen stammen.

Die Lösung des Problems sucht Adickes anhand einer psychologischen Hypothese zu erreichen. Er unterscheidet grundsätzlich den Transzendentalphilosophen Kant vom Menschen Kant⁴¹⁵. Hat die transzendentalphilosophische Tendenz bei Kant die Oberhand, klingen die Aussagen zu den Dingen an sich eher skeptisch; herrscht dagegen die realistische Tendenz, erhalten die Aussagen eine realistische Färbung. Die Widersprüchlichkeit der Aussagen bezüglich der Dinge an sich lässt sich zwar so nicht ausräumen, aber immerhin „psychologisch begreifbar machen“⁴¹⁶. Es ist Adickes’ „Überzeugung“⁴¹⁷, dass Kant die „extramentale Existenz einer Vielheit uns affizierender Dinge an sich“⁴¹⁸ annahm. Dies war für den Menschen Kant eine „Selbstverständlichkeit“⁴¹⁹, eine „unbewiesene Prämisse“⁴²⁰, die ihren Grund allein in seinem „stark realistisch gefärbten Erleben“⁴²¹ hatte. Dieses Erleben ist für Adickes etwas durchaus Vorlogisches, Irrationales, das von Kant unbewusst in die

⁴¹⁵ DAS, S. 17, 60, 93, 122; Adickes’ Äusserungen sind allerdings nicht einheitlich. S. 17 und S. 122 stellt er dem Transzendentalphilosophen Kant den Menschen, Metaphysiker und Moralphilosophen Kant gegenüber. S. 60 nennt er zwei Tendenzen Kants: sein starkes realistische Erleben einerseits (Mensch) und andererseits sein Bedürfnis, gegen die alte transzendente Metaphysik der Wissenschaft klare Grenzen zu setzen (Transzendentalphilosoph). S. 93 spricht er wieder von Kant als „Mensch[en] und Metaphysiker“. Es ist wohl plausibel anzunehmen, dass er Kant in erster Linie zwei Tendenzen unterstellt hat, eine transzendentalphilosophische und eine realistische. Letzterer dürfte der Mensch Kant mit seinem „realistischen Erleben“ die Grundlage geben.

⁴¹⁶ DAS, S. 122.

⁴¹⁷ DAS, S. 4.

⁴¹⁸ DAS, S. 3.

⁴¹⁹ DAS, S. 9.

⁴²⁰ DAS, S. 9.

⁴²¹ DAS, S. 15.

Wahrnehmung hineingedeutet wurde⁴²². Es wäre Adickes „psychologisch unbegreiflich“, wenn Kant Bedenken gegen die Existenz der Dinge an sich gehegt hätte; Kant hätte nie „so viele Stellen niederschreiben können, die im geraden Gegenteil die absolute *Zweifellosigkeit* dieser Existenz behaupten“⁴²³. Wenn Kant hingegen aus der Warte der Transzendentalphilosophie schreibt – die mitunter die Aufgabe hat, die Ansprüche der transzendenten Metaphysik abzuwehren –, dann muss er nicht nur die Beschaffenheit der Dinge an sich dahingestellt sein lassen, sondern auch deren Existenz, und er muss eingestehen, dass bloss „unser Geist“ das Ding an sich mit Notwendigkeit zu denken hat⁴²⁴. Adickes gesteht ein: Wenn die „letzten Folgerungen“ aus den „radikalen Prämissen“ der Transzendentalphilosophie gezogen werden, können bezüglich des Dinges an sich nur „skeptisch klingende Äusserungen“ die Folge sein⁴²⁵. Aber Kants Philosophie ist für ihn nicht allein die Transzendentalphilosophie, er will den „ganzen“, den „wirklichen“ Kant⁴²⁶, das was Kant wirklich gedacht hat⁴²⁷. Er beruft sich deswegen auf Stellen, die seiner Ansicht nach zeigen, dass Kant die Dinge an sich als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt hat. Ein Argument lautet: Kant äusserte nie einen Zweifel an der Existenz der Dinge an sich⁴²⁸.

Das Ding an sich erfüllt nach Adickes eine nicht unwesentliche Funktion innerhalb des Systems der Transzendentalphilosophie. Obwohl es selbst nicht mehr wissenschaftlich begründet werden kann, „hilft es doch den wissenschaftlichen Standpunkt der Tr.ph., insbesondere den Idealismus, bestimmen. Aus ihm erwächst eine wichtige unbewiesene Prämisse des Systems, und darum trägt es selbst nicht privaten, sondern offiziellen, systematischen Charakter“⁴²⁹. Die Existenz der Dinge an sich und nicht bloss deren (fiktionaler) Begriff bildet nach Adickes ein „wesentliches Bestandteil des kritischen Systems“⁴³⁰. Das „kritische System“ ist nicht identisch mit der Transzendentalphilosophie, für die das Ding an sich lediglich ein Grenzbegriff ist. Wo

⁴²² DAS, S. 15.

⁴²³ DAS, S. 10.

⁴²⁴ DAS, S. 120.

⁴²⁵ DAS, S. 121, auch S. 17.

⁴²⁶ DAS, S. 42.

⁴²⁷ Bereits Konstantin Oesterreich stellt in *Kant und die Metaphysik* (1906) diese These auf. Er spricht davon, dass die theoretische Philosophie Kants auch zu kritischer Zeit von zwei entgegengesetzten Tendenzen durchzogen war. Die eine ist Kants „Intellekt“. Wenn er die Oberhand hat, dann weiss Kant nicht um die Existenz des Dinges an sich, die Ideen sind ihm dann bloss regulative Prinzipien. Erlangt dagegen sein „metaphysischer Trieb“ die Vorherrschaft, ist nur das Wesen der Dinge an sich unerkennbar, und die Ideen erhalten eine „unbestimmte objektive Gültigkeit“ (S. 93f./113).

⁴²⁸ DAS, S. 115.

⁴²⁹ DAS, S. 19.

⁴³⁰ DAS, S. 19.

allerdings die Grenze zwischen Transzendentalphilosophie und kritischem System liegt, bleibt ungesagt.

Auch den umstrittenen Ausdruck der „Affektion“, den Kant im Zusammenhang mit der Rede von Dingen an sich da und dort gebraucht, erklärt Adickes psychologisch. Kant schliesse nicht von den Erscheinungen auf ihre Ursache, weil er sich damit den Vorwurf einhandeln würde, er wende die Kategorie der Kausalität auf einen Bereich an, der ausserhalb der Erscheinungswelt liege. Vielmehr seien ihm die Dinge an sich Ausgangspunkt und grundlegende Annahme. Wenn er davon spreche, dass sie „affizieren“, dann solle das nur zum Ausdruck bringen, dass er „in den Erscheinungen den Einfluss des an sich Seienden unmittelbar zu empfinden meint, und zu fühlen glaubt, wie dieser Einfluss ihn zwingt, Vorstellungen hier dieser, dort jener Art zu haben“⁴³¹.

Was sind die Dinge an sich für Kant? Adickes hält sich diesbezüglich an das, was Benno Erdmann und sein Schüler Otto Riedel (1884) ausgeführt hatten. Kant soll sich in „seinen metaphysischen Privatansichten“ die Dinge an sich als eine Art von Monaden vorgestellt haben, als (geistige) Kraftzentren, die nur in inneren, „logisch-teleologischen“ Beziehungen stehen⁴³². „Monadenartig“⁴³³ stelle sich Kant also die Dinge an sich vor, wenn auch, so fügt Adickes einschränkend hinzu, vielleicht nicht nach der Art von Leibnizschen Monaden⁴³⁴.

4.5.1 Die Anwendung der Kategorien auf die Dinge an sich

Wenn Kant die tatsächliche Existenz einer Vielzahl von uns affizierenden Dingen an sich annimmt, dann wendet er damit die Kategorien Einheit, Vielheit, Dasein und Kausalität auf das an sich Seiende an. Auch der Kategorie der Substanz (Substanz-Inhärenz) sieht Adickes die Dinge an sich unterstellt, wenn Kant etwa den freien Willen als „einem Ding an sich angehörig“ (B XXVIII) bezeichnet.

⁴³¹ DAS, S. 35.

⁴³² DAS, S. 20, Fussnote, DA S. 47, auch Selbstdarstellung, S. 16f.

⁴³³ DAS, S. 41, DA, S. 14 Fussnote.

⁴³⁴ DAS, S. 59.

In der Frage der Anwendung von Kategorien auf die Dinge an sich unterscheidet er grundsätzlich zwei Tendenzen bei Kant, wovon die eine, in seinen Augen die stärkere, diese Anwendung zulässt, die andere sie verbietet. Der Indikator für die Stärke einer Tendenz ist das zahlenmässige Vorkommen von Belegstellen. Es seien „verhältnismässig sehr seltene Stellen“, an denen Kant die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Dinge an sich völlig ausschliesse, und wenn er es tue, dann nur, wenn es darum gehe, „aus gewissen Tendenzen seiner Tr.-Ph. unbeirrt die letzten Konsequenzen zu ziehen“⁴³⁵.

Nach Adickes' Ansicht hat der Ausdruck „Kategorie“ bei Kant zwei Bedeutungen. Er sei einerseits der „begriffliche Ausdruck für die synthetischen Funktionen unserer transzendentalen Apperzeptionseinheit, vermögen deren wir das Wahrnehmungsmaterial verknüpfen, vereinheitlichen und zu Gegenständen formen“⁴³⁶, andererseits der Ausdruck für das Resultat dieser Tätigkeit, welches nach Adickes in die „allgemeinsten Eigenschaften, Verbindungen und Verhältnisse in den Dingen, wie die Einheit, Vielheit, Grösse der Gegenstände, ihre Kausalbeziehungen, die Wechselwirkungen zwischen ihnen usw.“⁴³⁷ gesetzt wird. Die synthetischen Funktionen werden lediglich auf die ungeordneten sinnlichen Daten angewandt. Das Ergebnis aber, die allgemeinen Eigenschaften, können auch an den Dingen an sich *gedacht* werden. Hier wird für Adickes die kantische Unterscheidung von Denken und Erkennen wichtig⁴³⁸. Das Erkennen kann sich nur auf sinnlich Gegebenes beziehen, auf Erscheinungen. Denken lassen sich jedoch auch die Dinge an sich⁴³⁹, und wenn sie gedacht werden, muss das in kategorialen Begriffen geschehen⁴⁴⁰.

Die Ansicht Emil Arnoldts (*Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert*, 1879), nach der wir alles, was wir denken – auch die Dinge an sich –, zwar in Kategorien denken müssen, aber bezüglich allen Ansich doch nicht davon ausgehen dürfen, dass es sich wirklich so verhält, lehnt Adickes ab⁴⁴¹. Denn diese Ansicht könne sich nur auf wenige

⁴³⁵ DAS, S. 42.

⁴³⁶ DAS, S. 57.

⁴³⁷ DAS, S. 58.

⁴³⁸ DAS, S. 58.

⁴³⁹ Kant: „Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen“ (B165).

⁴⁴⁰ DAS, S. 61ff.

⁴⁴¹ DAS, S. 41f.

Aussagen Kants berufen⁴⁴². Erst recht auf Ablehnung stösst August Stadler, der in seinem Buch *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie* (1876) nachzuweisen versucht hatte, warum und wie der Verstand den Begriff des Dinges an sich mit Notwendigkeit hervorbringt. Für Stadler ist schon die Frage nach einem diesem Begriff korrespondierenden Wirklichen verfehlt⁴⁴³. Es verwundert nicht, dass auch Cohens durch Stadler beeinflusste Auffassung bei Adickes auf Ablehnung stösst⁴⁴⁴.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Adickes anerkennt, dass das Ding an sich aus der Warte einer konsequent gedachten Transzendentalphilosophie bloss ein denotwendiger Begriff ist, schreibt aber Kant die persönliche Überzeugung von der transzendenten Existenz von Dingen an sich zu, so dass er auch als Philosoph unbedenklich die Kategorien auf die Dinge an sich anwenden konnte.

4.5.2 Die doppelte Affektion unseres Ich

Das Problem der doppelten Affektion beschäftigte Adickes über Jahrzehnte. In Münster hatte er das Thema für eine Preisarbeit vorgeschlagen. Daraus war die Dissertation von Hans Drexler *Die doppelte Affektion des erkennenden Subjekts (durch Dinge an sich und durch Erscheinungen) im Kantischen System* (1904) entstanden. Adickes stimmte zwar mit den Ergebnissen dieser Arbeit überein, kritisierte aber, dass Drexler der Bedeutung dieser Lehre bei Kant nicht gerecht werde. Durch seine Arbeit am opus postumum wurde er selbst auf diese Thematik zurückgeführt, weil er beobachtete, dass Kant hier immer wieder „mit grösster Entschiedenheit“ die „Grundvoraussetzung seiner Gedankengänge“, nämlich die Affektion unseres empirischen Ich durch die Erscheinungsgegenstände, zum Ausdruck bringe⁴⁴⁵. Um nachzuweisen, dass die Affektion durch die Dinge an sich ein „unbestreitbares Ingrediens des Kantischen

⁴⁴² DAS, S. 42.

⁴⁴³ DAS, S. 43.

⁴⁴⁴ DAS, S. 43ff. Dabei geht es um Cohens Auffassung, dass das Ding an sich eine „blosse Idee“, sein Begriff zwar ein notwendiger Gedanke, aber nur ein Denkprodukt „ohne irgendwelche transsubjektive Wirklichkeit“ (S. 43) sei. Adickes bezieht sich auf verschiedene Stellen aus Cohens *Kants Theorie der Erfahrung* (2. Aufl. Berlin 1885) und dessen *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig 1907).

⁴⁴⁵ DA, S. 1.

Systems“ sei⁴⁴⁶, verfasste er *Kant und das Ding an sich*. Ich stütze mich für das Folgende aber vor allem auf die postume Schrift *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*.

Das Problem stellt sich wie folgt:

Einerseits finden sich bei Kant Stellen, die eine Affektion durch die Dinge an sich behaupten⁴⁴⁷, z.B. in den *Prolegomena*: „Es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indessen sie unsere Sinne affizieren“ (Prol., §13, Anm. II)⁴⁴⁸. Andererseits gibt es Stellen (aus Kants veröffentlichten Schriften⁴⁴⁹ und aus dem opus postumum⁴⁵⁰), die mehr oder weniger deutlich davon sprechen, dass die Sinne in empirischer Weise affiziert werden; Adickes versteht darunter die sinnliche Wahrnehmung, die nach Naturgesetzen vor sich geht: die Affektion des Auges durch Licht, des Gehörs durch Schall etc. So schreibt Kant an einer Stelle, Farben seien nicht Beschaffenheiten der Körper, sondern nur „Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise affiziert wird“ (A28)⁴⁵¹.

Für Adickes ist die einzige mögliche Auflösung dieser Unklarheit die Lehre von der doppelten Affektion.

Schon Johann Schultz habe 1794 (*Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*) „anerkannt“, dass Kant einerseits an einer Anzahl von Stellen von der „transzendente[n] Affektion“⁴⁵² unseres Ich an sich durch die Dinge an sich spreche, an anderen Stellen dagegen von der empirischen Affektion unseres empirischen Ich durch die Erscheinungen. Anders als die meisten Kantinterpreten habe erstmals Vaihinger aus dem „wirklichen Tatbestand“ die „einzig mögliche Konsequenz“ gezogen, nämlich die doppelte Affektion zu akzeptieren⁴⁵³. In seinem Rückblick auf die Kantinterpretation des 19. Jahrhunderts hinsichtlich des Affektionsproblems stösst Adickes auf den Ausdruck „Erscheinung an sich“. Gemeint sind damit Objekte, die vom Standpunkt des

⁴⁴⁶ DA, S. 2.

⁴⁴⁷ DAS, S. 28-33.

⁴⁴⁸ DAS, S. 31; Die Stelle ist allerdings von Adolf Böhringer (Kants erkenntnistheoretischer Idealismus, 1888, S. 78) so interpretiert worden, dass es die Gegenstände der Sinne sind, die hier affizieren.

⁴⁴⁹ DA, S. 5-11.

⁴⁵⁰ DA, S. 11-15.

⁴⁵¹ DA, S. 6.

⁴⁵² DA, S. 27.

⁴⁵³ DA, S. 31.

Ich an sich bloss Erscheinungen darstellen, für das empirische Ich dagegen eine Art An-sich sind⁴⁵⁴.

Die Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich stellt sich Adickes wie folgt dar: Die Dinge an sich denkt er sich als rein geistige, monadenartige Entitäten, die untereinander in „rein innerlichen Beziehungen logisch-teleologischer Art“ stehen, etwa so wie sie in einem mathematischen Beweis, einem philosophischen Gedankengang oder einem Kunstwerk vorliegen⁴⁵⁵. Die Beziehung der Dinge an sich auf das Ich an sich wird von Kant deswegen als „Affektion“ bezeichnet, weil sie dazu führt, dass das Ich an sich jene „innerliche“, raum- und zeitlose Ordnung der Dinge an sich in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen abbildet. Adickes betont, dass es sich somit nicht um ein freies Konstruieren handelt. Vielmehr ist unser Ich an sich an die zwischen den Dingen an sich bestehenden Verhältnisse gebunden und bildet diese nur ab⁴⁵⁶.

Diese vom Ich an sich aufgrund der transzendenten Affektion „geschaffenen Gegenstände“⁴⁵⁷ in Raum und Zeit haben noch keine sekundären Sinnesqualitäten. Diese sind nichts anderes als „Reaktionen unseres *empirischen* Ich auf Bewegungen, die seine Sinnesorgane treffen“⁴⁵⁸. Adickes denkt sich die vom Ich an sich „geschaffenen Gegenstände“, „Kants dynamischer Theorie entsprechend“, als Kraftzentren und Kraftkomplexe⁴⁵⁹. In diesem räumlich-zeitlich geordneten System von bewegten Kraftzentren und Kraftkomplexen bildet sich die Natur so ab, wie sie sich nach Auffassung des naturwissenschaftlichen Realismus darstellt⁴⁶⁰.

Das empirische Ich bringt bei Willensäusserungen in dem ihm zugeordneten Körper Bewegungen hervor. Umgekehrt wirken die Bewegungsreize von aussen her durch die Sinnesorgane auf das empirische Ich und bringen in ihm Empfindungen hervor, die dann vermittelt der synthetischen Funktionen (Kategorien) zu den Erscheinungsgegenständen verbunden werden⁴⁶¹. Kant vertritt im Empirischen einen Dualismus, indem er das Physische und das Psychische unterscheidet, ein ‚Aussen‘ und ein ‚Innen‘. Doch stehen beide miteinander durch das Gesetz der Kausalität in Verbindung. So sind menschliche Handlungen durch Vorstellungen bedingt, und diese

⁴⁵⁴ DA, S. 32.

⁴⁵⁵ DA, S. 47.

⁴⁵⁶ DA, S. 47.

⁴⁵⁷ DA, S. 47.

⁴⁵⁸ DA, S. 48.

⁴⁵⁹ DA, S. 48.

⁴⁶⁰ DA, S. 48.

⁴⁶¹ DA, S. 48.

wiederum durch äussere Dinge. Dies äussert sich vor allem in der Rede vom „empirischen Charakter“: „(...) alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung [sind] aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten“ (A549f./B577f.). Das Innenleben des Menschen, sein Denken, Wollen und Fühlen, ist demnach ein Teil des Naturzusammenhangs⁴⁶². Angesichts des Mangels an eindeutigen Aussagen ist man allerdings „darauf angewiesen, blossе Andeutungen [Kants; der Vf.] weiter fortzuspinnen, und, wo auch diese fehlen, die Gedankenuntergründe zu erschliessen, aus denen hier die Behauptung der einen, dort die der andern Affektion hervorwuchs“⁴⁶³. Adickes ist der Ansicht, dass die transzendente Affektion notwendig aus jener Prämisse Kants folgt, welche die Existenz einer Vielzahl von Dingen an sich behauptet. Für ihn ist es „selbstverständlich“, dass diese Dinge an sich, die den Erscheinungen zugrunde liegen, „unser Weltbild irgendwie beeinflussen werden“⁴⁶⁴. Diese Beeinflussung nenne Kant „uns affizieren“, sage aber nichts über das Wie dieses Vorganges. Eine mechanische Wirkung der Dinge an sich auf das erkennende Subjekt schliesst Adickes aus⁴⁶⁵.

Würde die Affektion durch die Dinge an sich für unmöglich erklärt, dann dürfte die Frage nach der Herkunft der Empfindungen nicht gestellt werden. Die Empfindungen müssten als das Letzte betrachtet werden⁴⁶⁶. Ebenso notwendig folgt nach Adickes die empirische Affektion aus einer kantischen Prämisse, und zwar aus der von Kant wiederholt behaupteten empirischen Realität der Erscheinungswelt. Ohne die empirische Affektion liesse sich die empirische Realität „nicht im einzelnen durchführen“⁴⁶⁷. Es drängt Kant, die Objektivität der Geschehensfolge in der Körperwelt festzustellen. Sein empirischer Realismus nimmt zu diesem Zweck die Form eines naturwissenschaftlichen Realismus an, wie er sich seit der Renaissance allmählich ausgebildet hat.

Argumentativ begründet Adickes die empirische Affektion wie folgt:

⁴⁶² DA, S. 17.

⁴⁶³ DA, S. 46.

⁴⁶⁴ DA, S. 33.

⁴⁶⁵ DA, S. 33.

⁴⁶⁶ DA, S. 34.

⁴⁶⁷ DA, S. 35.

1) Gäbe es nur die Ebene des An-sich, dann würden nur die Dinge an sich das Ich an sich affizieren. Jeder Zustand an den Dingen wäre dann bloss eine Objektivation meiner individuellen, subjektiven Empfindungen. Die Farbe eines Gegenstandes etwa könnte nicht durch die Naturwissenschaft erklärt werden: Da es keine empirische Wechselwirkung gäbe zwischen den Dingen der Welt aufeinander und zwischen mir und den Dingen der Welt, könnte eine Farbempfindung nicht auf eine physische Ursache zurückgeführt werden. Die Empfindungen würden einander zwar zeitlich folgen, doch würden sich die Erscheinungen im Raum nach den Empfindungen richten müssen, nicht umgekehrt die Empfindungen nach den Erscheinungen⁴⁶⁸.

So aber habe sich Kant die Erscheinungswelt nicht gedacht. Vielmehr anerkenne er einen „wirklichen influxus physicus“, der nach „wirklichen, objektiven Naturgesetzen vor sich“ gehe⁴⁶⁹. Als Folge dieses physischen Einflusses wechselten die Akzidenzien an den „dauernden Substanzen“ wirklich, auch dann, wenn kein empirisches Ich sie höre, sehe, spüre, rieche oder schmecke⁴⁷⁰. Das setze die Annahme voraus, dass die Erscheinungen an sich dem empirischen Ich als „gleichgeordnete Grössen selbständig und unabhängig“ gegenüberstehen⁴⁷¹.

2) Geht man von einem wirklichen influxus physicus aus, so muss man annehmen, dass „Erscheinungen an sich“ auf meine Sinnesorgane einwirken, und diese wiederum die Reize, rein physiologisch, weiter an das Gehirn leiten. Für Adickes ist nun die Annahme „unvermeidlich“⁴⁷², dass die das Gehirn erreichenden Reize und die regelmässig im Anschluss daran auftretenden Empfindungen in einem Zusammenhang stehen. Zur Erklärung scheide die prästabilisierte Harmonie aus, ebenso der Materialismus und der Spiritualismus wie auch der psycho-physische Parallelismus von Spinoza. So biete sich bloss die empirische Affektion (im Sinne der psychophysischen Kausalität) als Lösung an⁴⁷³.

Diese Argumente haben allerdings die Schwäche, dass sie die Theorie der doppelten Affektion bereits voraussetzen. Es wird jeweils ein Element aus dieser Theorie weggedacht und dann nachgewiesen, dass dieses Element eine Lücke im System hinterlässt.

⁴⁶⁸ DA, S. 40f.

⁴⁶⁹ DA, S. 41.

⁴⁷⁰ DA, S. 41.

⁴⁷¹ DA, S. 41.

⁴⁷² DA, S. 42.

⁴⁷³ DA, S. 42.

4.5.2.1 Anwendung der Lehre auf umstrittene Stellen bei Kant

Als „Schlüssel zu Kants Erkenntnistheorie“, so der Titel, soll die Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich dienen. Adickes versucht deshalb im zweiten Teil der Schrift mit ihrer Hilfe einige Probleme zu lösen, die sich der Kantinterpretation gestellt haben.

1) In den ersten beiden Abschnitten der transzendentalen Ästhetik, wo Begriffe wie Anschauung, Sinnlichkeit, Begriff, Empfindung, Erscheinung eingeführt werden, ist mehrmals die Rede davon, dass „Gegenstände“ das „Gemüt“ „affizieren“ (A19/B33). Über diese Stelle gab es schon zu Kants Lebzeiten Streit. Die einen Interpreten fassten die affizierenden Gegenstände als Dinge an sich auf, die anderen als die uns umgebenden Körper der räumlichen Aussenwelt. Für Adickes ist beides richtig und beides zugleich gemeint, weil der Ausdruck „affizierender Gegenstand“ sowohl für „Ding an sich“ wie auch für „Erscheinung an sich“ stehen kann⁴⁷⁴.

2) Gegen Kants Raumtheorie ist immer wieder der Einwand erhoben worden, sie vermöge die bestimmten Gestalten der Einzeldinge nicht zu erklären. Vaihinger zum Beispiel ist der Ansicht, dass der Grund dafür, dass ich mir diesen Gegenstand dreieckig, jenen rund etc. vorstelle, nicht in der allgemeinen Raumanschauung liegen könne – nach Kants Erklärungen aber auch nicht in den Empfindungen, da diese ja gänzlich ungeordnet seien und ihre Koordination erst durch die apriorische Raumform hergestellt werde⁴⁷⁵. Adickes findet einerseits Stellen, die besagen, dass die Dinge als Erscheinungen durch ihre Kraft der Raumerfüllung unser empirisches Ich affizieren und uns dadurch ihre bestimmten Gestalten und Grössen zur Kenntnis bringen⁴⁷⁶; andererseits solche, die diese Leistung den Dingen an sich zuschreiben⁴⁷⁷. Dass die räumlichen Gestalten und Verhältnisse in einer doppelten Abhängigkeit stehen, ist für ihn nur scheinbar ein Widerspruch⁴⁷⁸, der sich mittels der Lehre von der doppelten Affektion auflöst: Das Ich an sich übersetzt aufgrund seines Affiziertwerdens durch die Dinge an sich die raum- und zeitlose Ordnung in eine räumlich-zeitliche. Der Grund, warum die Erscheinungen gerade diese Formen und Gestalten haben und weshalb sich dieser Gegenstand an diesem, der andere an jenem Orte befindet, liegt in dieser

⁴⁷⁴ DA, S. 60-67.

⁴⁷⁵ Hans Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Band II, S. 180, zitiert nach DA, S. 74.

⁴⁷⁶ DA, S. 75f.

⁴⁷⁷ DA, S. 76ff.

⁴⁷⁸ DA, S. 78.

(unräumlichen und unzeitlichen) Ordnung der Dinge an sich. Das Ich an sich kann also die räumlich-zeitliche Ordnung nicht frei schaffen, sondern nur nachschaffen⁴⁷⁹. Das empirische Ich findet diese zeitlich-räumliche Ordnung vor. Es hat die Aufgabe, die zeitlich-räumlichen Ordnungen der Erscheinungen an sich möglichst genau in der Welt der von ihm geschaffenen Wahrnehmungsgegenstände abzubilden. Diese sind von den Erscheinungen an sich nur dadurch unterschieden, dass sie mit den sekundären Sinnesqualitäten umkleidet sind, während jene als Kraftzentren gedacht werden. Der vom Ich an sich geschaffene Raum, in den es die Erscheinungen an sich stellt, und der Raum des empirischen Ich, in den dieses die Wahrnehmungsgegenstände stellt, sind ein und derselbe Raum. Die Aufgabe des empirischen Ich besteht darin, genau an der gleichen Stelle, von wo aus gewisse ihm selbständig und gleichberechtigt gegenüberstehende Kraftkomplexe es durch Bewegungsreize affizieren, die sekundären Sinnesqualitäten zu projizieren und sie dort durch seine Funktionen der Synthesis zu vereinheitlichen und ihnen so Gegenständlichkeit zu verschaffen. Die bestimmten Formen und Gestalten der Wahrnehmungsgegenstände sind also von bestimmten Formen und Gestalten der Erscheinungen an sich abhängig. Deren räumlich-zeitliche Ordnung wiederum ist bloss ein Abbild der Ordnung der Dinge an sich. Und so ist der Widerspruch ausgeräumt⁴⁸⁰.

3) Unbestritten ist, dass die Kategorien und die Grundsätze dem Verstand entspringen⁴⁸¹. Adickes empfindet es als einen „seltsamen Gegensatz“, wenn Kant in der KrV behauptet, die Erkenntnis einzelner empirischer Naturgesetze könnte nur aus der Erfahrung stammen (A127f. und B165)⁴⁸². Die empirischen Naturgesetze wären, da sie aus der Erfahrung stammen, ohne Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit⁴⁸³. Zudem ist Adickes nicht einsichtig, wie jene allgemeinsten Verstandesgrundsätze als Normen für die empirischen Einzelgesetze massgebend sein sollten⁴⁸⁴. Nach seiner Ansicht gibt es zudem Stellen, an denen Kant behauptet, alle Naturgesetze hätten ihren Ursprung im Verstand. Etwa diese: „Die Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hinein gelegt“

⁴⁷⁹ DA, S. 78.

⁴⁸⁰ DA, S. 79f.

⁴⁸¹ DA, S. 81.

⁴⁸² DA, S. 81.

⁴⁸³ DA, S. 82.

⁴⁸⁴ DA, S. 83. Adickes erwähnt nicht, dass Kant die empirischen Gesetze „besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten, (unter welchen andere alle stehen) a priori aus dem Verstande selbst herkommen“ (A126), bzw. „besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes“ (A 127) nennt. Es müsste hier gefragt werden, was unter „besonderer Bestimmung“ zu verstehen ist.

(A125). Für Adickes ist das ein offener Widerspruch, der wieder nur durch die Lehre von der doppelten Affektion aufgelöst werden kann. Das Ich an sich schreibt der Natur alle Gesetze, die allgemeinsten wie die besonderen, vor. Das heisst aber nicht, dass es sich hier um freie Schöpfungen des Ich an sich handelt. Es bildet nur räumlich-zeitlich ab, was unräumlich und unzeitlich als Verhältnis unter den Dingen an sich besteht. Was im Bereich der Dinge an sich ein Grund-Folge-Verhältnis ist, stellt sich ihm als Ursache-Wirkungs-Verhältnis in der Sinnenwelt dar. Diese Abbildung geschieht, ohne dass sie dem empirischen Ich bewusst wäre. Dieses kann, so Adickes, „nur die allgemeine Gesetzgebung (vermitteltst der Grundsätze des reinen Verstandes) als notwendige Voraussetzung einer ‚Natur überhaupt‘ a priori deduzieren und zugleich feststellen, dass alle besonderen Gesetze unter jenen allgemeinen stehn und ihnen als Normen notwendig gemäss sein müssen“⁴⁸⁵. Es bleibt allerdings unerörtert, warum das empirische Ich die allgemeine Gesetzgebung, und erst noch vermittelt durch die Grundsätze a priori, deduzieren kann. Für die übrigen Gesetze ist das empirische Ich auf die Erfahrung angewiesen⁴⁸⁶.

4.6 Ideen- und Postulatenlehre

In *Kant und die Als-Ob-Philosophie* geht es Adickes um den Nachweis, dass Kant keineswegs der Fiktionalist war, als den ihn Vaihinger darstellt. Dabei konzentriert er sich auf die Ding-an-sich-Lehre, die Ideenlehre sowie die Postulatenlehre Kants.

Kants Ideenlehre verfolgt nach Adickes einen dreifachen Zweck. Erstens dient sie als Grundlage zur Abweisung der Thesen der traditionellen Metaphysik in ihrer Kosmologie, Psychologie und Theologie. Zweitens zeigt sie die Berechtigung des Gebrauchs der Ideen als regulative Prinzipien. Drittens schaffen die Ideen die Verbindung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie⁴⁸⁷. Die Tatsache, dass man auf theoretischem Wege nicht zu Erkenntnissen über Ideen gelangt, berechtigt für ihn nicht zur Annahme, „dass den Ideen keine Gegenstände korrespondieren“⁴⁸⁸. Er gesteht ein, dass die Ideen für die „strenge Transzendental-philosophie“ nichts anderes sind als regulative Prinzipien, *entia rationis*, Begriffe, denen in der Erfahrung nichts

⁴⁸⁵ DA, S. 84.

⁴⁸⁶ DA, S. 84.

⁴⁸⁷ Als Ob, S. 77.

⁴⁸⁸ Als Ob, S. 80.

Korrespondierendes gegeben werden kann⁴⁸⁹. Doch macht er Wendungen namhaft, die Kants „innerste Tendenzen“ darlegen und die „herrschende Unterströmung“⁴⁹⁰ offenbaren. Seine „wahre Ansicht“ bestehe darin, dass er die Existenz des Transzendenten „als sicher voraussetzt“⁴⁹¹ und insbesondere für Gott „wirkliche transsubjektive Realität“ annimmt (vor allem nach B 723ff.).

Das psychologische Erklärungsmuster wendet Adickes also auch auf die Ideenlehre an. Transzendentalphilosophisch betrachtet sind die Ideen bloss regulative Prinzipien, persönlich aber ist Kant überzeugt davon, dass den Ideen Dinge entsprechen. Ebenso in der Postulatenlehre. Auch hier meint er erkennen zu können, dass Kant „an der transzendenten Realität der Freiheit (...) an keiner Stelle auch nur den geringsten Zweifel“⁴⁹² hat. Die „objektive Realität“, die für Kant Freiheit, Gott und Seele „durch ein apodiktisches praktisches Gesetz“⁴⁹³ bekommen, deutet er dahin, dass diese Begriffe Objekte haben⁴⁹⁴. Zwar können wir diese Objekte nicht erkennen, doch immerhin – durch die Kategorien – denken⁴⁹⁵.

4.7 Ein Vergleich zwischen Adickes' eigenen philosophischen Grundannahmen und seiner Kantinterpretation

Erstens behauptet Adickes, dass er mit Kant eine „starke realistische Tendenz“ teile⁴⁹⁶. Er führt sie auf ein „realistisches Erleben“ zurück⁴⁹⁷, das bei ihm jedoch stärker ausgebildet sei als bei Kant⁴⁹⁸. Es handelt sich offenbar um eine persönliche, vorphilosophische Voraussetzung.

Zweitens ist für ihn das An-sich der Dinge ein „Kraftzentrum“. Diese haben die gleichen Eigenschaften, wie die bei Kant ausgemachten „Erscheinungen an sich“: Sie

⁴⁸⁹ Als Ob, S. 83f.

⁴⁹⁰ Als Ob, S. 90

⁴⁹¹ Als Ob, S. 88.

⁴⁹² Als Ob, S. 148.

⁴⁹³ Als Ob, S. 190. Die Stelle setzt sich aus Worten von AA V 3f. zusammen, die Reihenfolge ist jedoch verändert und Auslassungen sind nicht gekennzeichnet.

⁴⁹⁴ Als Ob, S. 190.

⁴⁹⁵ Als Ob, S. 190.

⁴⁹⁶ S, S. 15; DAS, S. 60 (u.a.); DA, S. 35f., 45 (u.a.).

⁴⁹⁷ S, S. 16; DAS, S. 15, 35f., 60 (u.a.).

⁴⁹⁸ S, S. 16.

sind anwesend im Raum und wirken durch ihre Kraft nach aussen. Sie stehen mit den anderen Kraftzentren in einem Kausalzusammenhang⁴⁹⁹.

Drittens betont er, dass unser Geist mit seinen apriorischen Funktionen aus den Empfindungen die Welt der körperlichen Gegenstände zwar schafft, aber doch immer im Sinne einer Rekonstruktion „einer auch im Ansich vorhandenen Einheit und Ordnung“⁵⁰⁰. Diese Feststellung spricht er wiederholt auch in Bezug auf Kant aus: Das Ich an sich bildet die Verhältnisse der Dinge an sich nur ab, ist in seiner Konstruktion also nicht frei. Der „Begriff des Dinges an sich“ sei nötig, um die Empfindungen erklären zu können⁵⁰¹. Dieses Argument findet sich auch in seiner Kantinterpretation wieder.

Im Unterschied zu Kant weist er erstens ab, dass es zwölf Kategorien gebe. Für ihn genügt eine Verstandesfunktion, nämlich Trennung und Verbindung⁵⁰².

Zweitens hält er Metaphysik für eine Glaubenssache. Er bezeichnet seinen „festen metaphysischen Standpunkt“⁵⁰³ als „Glauben“⁵⁰⁴. Auch sein Glaube beanspruche, „wie der Kantische, objektive Geltung, aber nicht auf dem Wege der Beweise, sondern von rein individueller Grundlage aus“⁵⁰⁵.

4.8 Zusammenfassung

In Kants Werk stehen sich in Bezug auf das Ding an sich zwei Gruppen von Stellen gegenüber, jene, die das Ding an sich als Grenzbegriff bezeichnen, und jene, die eine wirkliche Existenz von Dingen an sich vorauszusetzen scheinen. Die Lösung solcher Widersprüche sucht Adickes auf psychologischem Weg. Die skeptisch klingenden Stellen rechnet er der transzendentalphilosophischen Tendenz Kants zu. Dieser habe hier die Prämissen der Transzendentalphilosophie konsequent weitergedacht und sie, nicht zuletzt gegen die transzendente Metaphysik, zugespitzt. Als Person, Metaphysiker und Moralphilosoph hingegen sei Kant von der wirklichen Existenz einer Vielheit von Dingen an sich überzeugt gewesen, habe sie sich monadenartig, geistig und

⁴⁹⁹ S, S. 21.

⁵⁰⁰ S, S. 17.

⁵⁰¹ S, S. 15.

⁵⁰² S, S. 12.

⁵⁰³ S, S. 8.

⁵⁰⁴ S, S. 9.

⁵⁰⁵ S, S. 9.

untereinander in einem logisch-teleologischen Zusammenhang stehend vorgestellt. Er wende auch die Kategorien auf die Dinge an sich an. Mit seiner Theorie der doppelten Affektion beschreitet Adickes den Weg der systematisch weiterdenkenden Interpretation, er geht aber damit weit über das hinaus, was Kant selbst formuliert hat.

5. Heinz Heimsoeth

5.1 Biographische Angaben

Heinz Heimsoeth⁵⁰⁶, geboren am 12.8.1886 in Köln, studierte ab 1905 Philosophie (in den Nebenfächern Mathematik und Kunstgeschichte), und zwar im ersten Semester in Heidelberg bei Wilhelm Windelband, in den nächsten drei Semestern in Berlin bei Wilhelm Dilthey, Alois Riehl und Ernst Cassirer. Aus Anlass einer Arbeit an einem entwicklungsgeschichtlichen Problem in der kantischen Philosophie ging er 1907 nach Marburg und studierte von da an bei Hermann Cohen und Paul Natorp⁵⁰⁷. 1911 promovierte er mit der Arbeit *Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis*⁵⁰⁸. Ein weiteres Studienjahr schloss sich an, diesmal in Paris bei Henri Bergson, einem der wichtigsten Vertreter der Lebensphilosophie. Das Thema seiner Dissertation weitete er auf Leibniz aus und habilitierte sich 1913 in Marburg mit der Schrift *Leibniz' Methode der formalen Begründung*⁵⁰⁹. In diese Zeit fällt bereits ein Prozess der Distanzierung Heimsoeths von der Marburger Schule, was Forschungsrichtung und Methode anbelangt⁵¹⁰. 1921 wurde er ausserordentlicher Professor in Marburg, 1923 trat er eine ordentliche Professor in Königsberg an, und ab 1931 lehrte er in Köln. Heinz Heimsoeth starb am 10.9.1975 in Köln.

5.2 Textgrundlage

Heimsoeth war, was seine Publikationstätigkeit bezüglich der Geschichte der Metaphysik und der Kantinterpretation anbelangt, in den 1920er Jahren sehr produktiv. Bereits sein Aufsatz *Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt*⁵¹¹ (1917) dokumentiert sein auch später leitendes Interesse an der Frage nach den

⁵⁰⁶ Zu seinem Leben: Selbstdarstellung; in: Ludwig L. Pongratz (Hg.), Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd. III, Hamburg 1975, S. 102-132.

⁵⁰⁷ Frida Hartmann und Renate Heimsoeth (Hg.), Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel, Bonn 1978, S. 323.

⁵⁰⁸ Heinz Heimsoeth, *Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis*, Phil. Diss., Marburg 1911.

⁵⁰⁹ Heinz Heimsoeth, *Leibniz' Methode der formalen Begründung*, Phil. Hab.-Schr., Marburg 1913.

⁵¹⁰ Vgl. Briefwechsel, die Briefe an Hartmann vom 22.12.1911 (S.79), 10.1.1912 (S.85), 31.3.1912 (S.101); Ulrich Sieg, *Aufstieg und Sieg des Marburger Neukantianismus*, Würzburg 1994, S. 324-328.

⁵¹¹ Heinz Heimsoeth, *Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt*, in: *Kant-Studien* 21 (1917), S. 365-395; und in: Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophiegeschichte*, Kant-Studien, Ergänzungshefte, Bd. 82, Köln 1961, S. 1-21.

Grundlagen eines philosophischen Systems. 1921 veröffentlichte er das Buch *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*⁵¹². Darin handelt er bereits über Kant, wenn auch lediglich am Rande und nur über Schriften aus der vorkritischen Zeit und der kritischen praktischen Philosophie. Zum Kant-Jubiläumsjahr 1924 publizierte er einerseits den Aufsatz *Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*⁵¹³, worin er die Motive, die Kant zur Lehre vom Ding an sich sowie von der Idealität von Raum und Zeit geführt hatten, beleuchtet; andererseits brachte er die Schrift *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*⁵¹⁴ heraus, worin er der Frage nachgeht, ob nicht das Selbstbewusstsein in Kants Lehre der Punkt sei, wo uns Zugang zum Ding an sich gegeben werde⁵¹⁵. 1925 folgte die Arbeit *Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit*⁵¹⁶, in der Heimsoeth Bezüge und Gegensätzlichkeiten zum vorkantischen Philosophieren aufdeckt. Eine Vertiefung und Erweiterung erfuhren Heimsoeths Forschungen mit dem 1926 erschienenen Aufsatz *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius – Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*⁵¹⁷. 1929 schliesslich veröffentlichte er die *Metaphysik der Neuzeit*⁵¹⁸, ein Buch, in dem er die metaphysischen Ansätze von Nikolaus von Kues bis Schopenhauer nachzeichnet. In Bezug auf Kant wird hier aber bloss früher Erarbeitetes zusammengefasst.

Von den namhaften späteren Schriften zu Kant seien hier noch erwähnt: *Christian Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants – Ein Beitrag zur Geschichte der Kategorienlehre* (1956)⁵¹⁹, *Atom, Seele, Monade, Historische Ursprünge und*

⁵¹² Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, Stuttgart 1921 (zitiert wird im Folgenden nach der 3. Auflage).

⁵¹³ Heinz Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, in: *Kant-Studien* 28 (1924), S. 121-159 (zit. „MM“); und in: Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, *Kant-Studien, Ergänzungshefte*, Bd. 71, S. 191-225.

⁵¹⁴ Heinz Heimsoeth, *Persönlichkeit und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*, Königsberg 1924; und in: Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, *Kant-Studien, Ergänzungshefte*, Bd. 71, S. 229-257 (zit. „PuD“).

⁵¹⁵ In diesem Aufsatz weist Heimsoeth wiederholt auf ein in Kürze erscheinendes Buch mit dem Titel *Kants metaphysischer Weltbegriff* hin (S. 121, 150, 154). Obwohl er im Text sehr sicher zu sein scheint, dass das Buch erscheinen würde, kam es nie heraus.

⁵¹⁶ Heinz Heimsoeth, *Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit*, in: *Philosophischer Anzeiger*, 1, 1925/26, S. 3-42; und in: Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, *Kant-Studien, Ergänzungshefte*, Bd. 71, S. 95-124.

⁵¹⁷ Heinz Heimsoeth, *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius – Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*, Berlin 1926; und in: Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, *Kant-Studien, Ergänzungshefte*, Bd. 71, S. 127-188.

⁵¹⁸ Heinz Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, München 1929 (zit. „MdN“).

⁵¹⁹ Die bis hierher erwähnten Aufsätze erschienen, mit Ausnahme des Leibniz-Aufsatzes von 1917, 1956 gesammelt in der Reihe *Ergänzungshefte* (Bd. 71) der *Kant-Studien* unter dem Titel *Studien zur*

Hintergründen von Kants Antinomie der Teilung (Mainz 1960) und *Transzendente Dialektik – ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Berlin 1966).

Heimsoeths Blick auf Kants Philosophie ist nicht primär geleitet durch einen eigenen systematischen Ansatz, wie dies etwa bei Nicolai Hartmann oder Martin Heidegger zu beobachten ist. Seine eigenen philosophischen Überzeugungen treten insofern zutage, als sie die allgemeine Richtung seiner stets historischen Forschung bestimmen. Sein lebenslanges Interesse gilt, folgt man der Liste seiner Publikationen⁵²⁰, neben der Geschichtsphilosophie der neuzeitlichen Metaphysik. Er selbst hat die Schwerpunkte seines Forschungsinteresses, wie er in einer „Persönlichen Meditation“ 1966 sagte, in „Metaphysikgeschichte“ und „Kantinterpretation“ gesehen⁵²¹.

5.3 Heimsoeths Begriff von Metaphysik

Obwohl sich Heimsoeth in den Schriften der 1920er Jahre intensiv mit der Geschichte der Metaphysik auseinandersetzt, findet sich hier kein ausführliches thematisches Eingehen auf die Frage, was unter Metaphysik zu verstehen sei. Das leistet er erst in seinem Vortrag *Der Streit um das Daseinsrecht der Metaphysik und die Geschichte ihres Begriffs*⁵²² anlässlich des Siebenten Internationalen Kongresses der Philosophie in Oxford 1930. Er vollzieht hier eine klare Trennung zwischen der historischen Vielzahl an Bedeutungen, die der Begriff im Laufe der Zeit von Aristoteles bis Bergson angenommen hat, und einer Metaphysik, die der „gegenwärtigen Wissenssituation“⁵²³ entspricht. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen von „Metaphysik“ dürfte indessen umfasst werden von jener weiten Definition, die er ein Jahr zuvor in *Metaphysik der Neuzeit* gegeben hat. Hier charakterisiert er die Metaphysik positiv als „grundsätzliche Einstellung auf das Letzte und Ganze der Welt- und Daseinsfragen“⁵²⁴. Darunter lassen sich leicht auch die *Sechs Themen der abendländischen Metaphysik* (Stuttgart 1921)

Philosophie Immanuel Kants – Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Band II dieser Gesammelten Abhandlungen Heimsoeths kam 1970 heraus (Kant-Studien, Ergänzungsheft 82).

⁵²⁰ Friedhelm Nicolin, Bibliographie Heinz Heimsoeth, in: Kritik und Metaphysik, Berlin 1966.

⁵²¹ Ingeborg Heidemann, Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation, in: Kant-Studien 67 (1976), S. 291; vgl. Selbstdarstellung, S. 109.

⁵²² Heinz Heimsoeth, Der Streit um das Daseinsrecht der Metaphysik und die Geschichte ihres Begriffs (zit. SDM), in: Gilbert Ryle (Hg.), Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy, Reprint, Nendeln 1968, S. 473-479.

⁵²³ SDM, S. 477.

⁵²⁴ MdN, S. 5.

subsumieren, namentlich Gott und Welt, Unendlichkeit im Endlichen, Seele und Aussenwelt, Sein und Lebendigkeit, das Individuum, Verstand und Wille. Im Zusammenhang dieser Arbeit ist zudem Heimsoeths philosophiehistorische Feststellung wichtig, dass die neuzeitliche Metaphysik, zu der er auch Kant zählt, in ihren Fragestellungen von der mittelalterlichen Philosophie, die immer „nach den letzten übersinnlichen Dingen, nach Gott, Unsterblichkeit und Seele“ gefragt habe, nicht weit entfernt sei⁵²⁵. Negativ bestimmt Heimsoeth Metaphysik in der Abgrenzung gegen andere „Disziplinen der Philosophie – Erkenntnistheorie z.B., Logik, Rechtsphilosophie, Psychologie, auch Ethik“⁵²⁶. Und wenn er nach den „metaphysischen Motiven“ Kants zur Ausbildung des transzendentalen Idealismus fragt, dann enthält diese Formulierung auch ein Spitze gegen die Marburger Schule, die in seinen Augen Kant zu einseitig erkenntnistheoretisch ausgelegt hat: Es sollen grade nicht erkenntnistheoretische Motive gesucht werden.

In Oxford stellt er einige Hauptthesen auf, die „Daseinsrecht und Forschungssinn“⁵²⁷ einer zeitgemässen Metaphysik bestimmen. Als hinfällig wird der alte Anspruch abgewiesen, wonach Metaphysik als höchste und erste Wissenschaft durch apriorisch-apodiktische Gewissheit sich auszeichnen müsse. Ferner habe es wissenschaftliche Metaphysik nicht mit „übersinnlichen Welten“ zu tun. Metaphysik als Theologie oder als Philosophie des Absoluten werde zwar immer ein mögliches Gebiet des Denkens bilden, aber dieser Problembereich stelle ein äusserstes End- und Restgebiet der Metaphysik dar. Positiv fasst Heimsoeth die Metaphysik als eine Lehre vom Wirklichen. Als Wirklichkeitslehre stehe sie in engstem Zusammenhang mit den einzelnen Wirklichkeitswissenschaften. Er nennt drei Aufgaben, die der Metaphysik zukommen: Sie hat zum einen den „Zusammenbau oder Überbau von Resultaten“⁵²⁸ der Einzelwissenschaften zu bilden, wie ihn auch der Positivismus gefordert hatte. Sodann muss sie die in den Wissenschaften arbeitenden Prinzipien und Perspektiven im Blick „auf ihr Seinsgewicht“⁵²⁹, d.h. auf ihre Bedeutung für die Gesamtwirklichkeit hin kritisch begutachten. Schliesslich kommt ihr die Aufgabe zu, die in den Wissenschaften verborgenen weltanschaulichen Voraussetzungen aufzudecken und auf ihre Wahrheit zu prüfen. So versteht Heimsoeth die Metaphysik als eine kontinuierliche Fortsetzung der einzelwissenschaftlichen Arbeit in Richtung auf „Prinzipien und ontische Struktur des

⁵²⁵ SDM, S. 12.

⁵²⁶ MdN, S. 5.

⁵²⁷ SDM, S. 477.

⁵²⁸ SDM, S. 478.

⁵²⁹ SDM, S. 478.

Wirklichen“⁵³⁰. Als das eigentliche Kerngebiet einer so verstandenen Metaphysik bestimmt er eine „differentielle Ontologie auf der Basis der natürlichen und wissenschaftlichen Erfahrung“⁵³¹, mit der die Arten des Seienden und die für sie jeweils charakteristischen Kategorien festgelegt werden sollen.

Dieser Metaphysikbegriff lässt die Themen der klassischen *metaphysica specialis* lediglich noch am Rande zu. Zentral sind ontologische Aufgaben. Diese Auffassung befindet sich in nächster Nähe zu Hartmanns Verständnis von Metaphysik, zeigt dagegen keine Spur eines Einflusses von Henri Bergson⁵³².

5.4 Kantinterpretation

Ingeborg Heidemann geht der Frage nach, welcher Gesichtspunkt bzw. welche Voraussetzung den neuen Zugang Heimsoeths zu Kant ermöglicht habe. Sie hebt drei miteinander verflochtene Momente heraus: Erstens habe Heimsoeth die vorkritischen und nachkritischen Schriften Kants, insbesondere die Nachlass-Dokumente ausgewertet. Zweitens sei er gegenüber einer einseitigen wissenschaftstheoretischen oder positivistischen Lesart kritisch eingestellt gewesen. Drittens habe ihn ein persönlich-systematisches Interesse geleitet, das vornehmlich auf die Thematik der Metaphysik gerichtet gewesen sei⁵³³. In einer späteren Arbeit zieht sie eine Aussage Nicolai Hartmanns heran, der es als eine „bare Selbsttäuschung“ bezeichnete, wenn man glaubte, mit der Fixierung auf Erkenntnisprobleme der Seinsfrage entgehen zu können⁵³⁴. Es ist nach Heidemann leicht denkbar, dass auch Heimsoeth von dieser Einsicht in die Begrenzung des logischen Idealismus geleitet war⁵³⁵. Damit wären inhaltliche Vorbehalte gegen die Philosophie der Marburger Schule und ihre Kantauffassung als erster Antrieb identifiziert, sich einer anderen Art des Kantverständnisses zuzuwenden. Diese Vorbehalte aber dürften ihren Ursprung in einem immer stärker zu Tage tretenden eigenen Interesse haben, das Heimsoeth – wie

⁵³⁰ SDM, S. 479.

⁵³¹ SDM, S. 479.

⁵³² vgl. Heinz Heimsoeth, *Lebensphilosophie und Metaphysik*, in: *Studien zur Philosophiegeschichte, Kant-Studien, Erg.-H. 82*, Köln 1961.

⁵³³ Ingeborg Heidemann, *Person und Welt – Zur Kantinterpretation von Heinz Heimsoeth*, in: *Kant-Studien 48* (1956/57), S. 345.

⁵³⁴ Nicolai Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*, 1923, in: *Kleinere Schriften, Band III*, Berlin 1958, S. 268f.

⁵³⁵ Heidemann, *Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation*, S. 293.

auch Hartmann – vom Logischen, „im umgreifenden Sinn der Marburger Schule“, zum Ontologischen führte⁵³⁶.

Es stellt sich ferner die Frage, welchen Einfluss Hartmann auf Heimsoeth ausgeübt hat. Ein direkter Einfluss ist für Heidemann nicht nachzuweisen. Sie sieht aber in der Darstellung der Krise der Metaphysik und ihrer Überwindung im 20. Jahrhundert in *Metaphysik der Neuzeit* und im Oxford Kongressbeitrag von 1930 – *Der Streit um das Daseinsrecht der Metaphysik und die Geschichte ihres Begriffs* – „durchaus Übereinstimmung in der Kritik der apriorischen Systeme und der Einschätzung der Gegenwartsaufgaben der ersten Philosophie“⁵³⁷. Die geistige Kommunikation der beiden müsse eher als eine „Ergänzung des Einen durch den Anderen“⁵³⁸ gesehen werden. Die beiden Autoren unterscheiden sich aber auch grundsätzlich in der Richtung ihres Interesses. Während Hartmann in der Geschichte der Philosophie die Linien der einzelnen Probleme verfolgt und vor allem „den bleibenden, überzeitlichen Ertrag für die Problemstellung der Gegenwart“⁵³⁹ sondiert, geht es Heimsoeth immer auch um die „Entdeckung des damals Gegenwärtigen, Aufdeckung der Zusammenhänge in den grossen Entwürfen“ und „Wiederentdeckung des dynamischen Grundmotivs philosophischen Fragens“⁵⁴⁰. Heimsoeth ist tatsächlich eher Historiker der Philosophie; er bemüht sich, nach dem Vorbild der Geschichtswissenschaft, um ein möglichst objektives Bild der vergangenen – in der Philosophie bloss geistigen – Geschehnisse. Sein historisches Forschen findet aber statt aus dem Einbezogensein in die philosophischen Strömungen der eigenen Zeit; er untersucht die gegenwartsnahen Gehalte früherer Systemanliegen. So ist es das metaphysische Problembewusstsein des beginnenden 20. Jahrhunderts, welches sein Interesse unter anderem auf „metaphysische Motive“ leitet⁵⁴¹.

⁵³⁶ *Selbstdarstellung*, S. 108 und S. 117. Die Richtung, in die sich Heimsoeth von ‚Marburg‘ entfernte, zeigte sich ihm selbst 1912, allerdings erst in undeutlichen Umrissen (vgl. Briefwechsel mit Hartmann, S. 79, 85). Es ging „gegen das Systematische, das Theoretische, Mathematische (...), gegen das Lebensfeindliche Marburgisch-rational-mathematischer Philos., für Bergson und gegen Marburgische Art Geschichte zu treiben (...)“ (S.87). 1913 schreibt er, er stehe der Phänomenologie „viel näher“ als ‚Marburg‘ (S. 148). Mit dem Aufsatz *Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt* (Kant-Studien 21 [1917], S. 365-395) hatte er nach eigenem Urteil den Marburgischen Pfad gänzlich verlassen (S. 232f.), was aber Natorp, seiner Reaktion gegenüber Heimsoeth nach zu schliessen, nicht so empfand (S. 253).

⁵³⁷ Heidemann, *Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation*, S. 295.

⁵³⁸ *ibid.*

⁵³⁹ *ibid.*

⁵⁴⁰ *ibid.*

⁵⁴¹ Heidemann, *Person und Welt*, S. 346f.

Die beiden im Folgenden besprochenen Aufsätze können gelesen werden als Ausdruck zweier Tendenzen, die Heimsoeths Denken bestimmten: Einerseits die mitunter von der Lebensphilosophie inspirierte Betonung des einzelnen Subjektes im Gegensatz „zu den Denkgewohnheiten des späten 19. Jahrhunderts“, die den Menschen in seinen Augen als Existenz ausstrichen⁵⁴²; andererseits die in kritischer Abgrenzung gegen die Lebensphilosophie gehegte Überzeugung, dass die „Welt in ihrem Eigensein“, „die Welt an sich“ nicht übergangen werden darf⁵⁴³. Zu Heimsoeths Umgang mit den kantischen Schriften bei der konkreten Interpretationsarbeit sei zudem Folgendes festgestellt. Von den verschiedenen Texten, die von Kant überliefert sind, waren ihm neben den publizierten Schriften die von Benno Erdmann herausgegebenen *Reflexionen*, die von Rudolf Reicke gesammelten *Losen Blätter aus dem Nachlass*, sowie die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungsmitschriften über Metaphysik und Religion zugänglich⁵⁴⁴. Es gab schon damals Kantinterpreten, welche dafürhielten, die unterschiedlichen Textgattungen auch verschieden zu gewichten. So werden etwa bei den Vorlesungsmitschriften Vorbehalte angebracht, nicht nur weil die Datierungsfrage nicht gelöst sei, sondern auch, weil man nicht sicher war, wie stark sich Kant dem Lehrbuch und bestimmten Lehrvorschriften angepasst hatte⁵⁴⁵. Heimsoeth stellt in seinen Schriften keine Reflexion zu diesem Problem an. Für ihn haben, wie seine Interpretationspraxis zeigt, alle Textquellen das gleiche Gewicht.

5.5 Die grundlegende Annahme: Kant war Metaphysiker

Heimsoeth fasst Kant als Metaphysiker auf, als einen Denker, der von metaphysischen Problemen ausging, um eine neue Metaphysik zu begründen, und zwar eine praktisch-dogmatische Metaphysik. Er grenzt sich in *Persönlichkeit und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* zunächst energisch von der Auffassung ab, dass Kant als

⁵⁴² Heinz Heimsoeth, *Lebensphilosophie und Metaphysik* (1937), in: ders., *Studien zur Philosophiegeschichte*, Kantstudien, Erg.-H. Nr. 82, Köln 1961, S. 45.

⁵⁴³ Heimsoeth, *Lebensphilosophie und Metaphysik*, S. 46.

⁵⁴⁴ AA Bd. XVII und XVIII (Handschriftlicher Nachlass zum Thema Metaphysik) erschienen erst 1925 bzw. 1927, und wurden erst in den überarbeiteten und 1956 neu herausgegebenen Aufsätzen (*Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Kant-Studien, Ergänzungshefte, Bd. 71) zitiert.

⁵⁴⁵ Für Ernst Cassirer etwa war der Wert der Nachschriften von Kants Metaphysikvorlesungen als Quellen der kantischen Philosophie zu recht „höchst problematisch“. Abgesehen von der Datierungsfrage seien teils durch das Lehrbuch, teils „durch die Schuld des Schreibers (...) fremde Bestandteile“ eingeflossen (Kants Leben und Lehre, Berlin 1921, S.130). Obwohl sich auch Friedrich Paulsen dieser Schwierigkeit bewusst war, benutzte er die Vorlesungsmitschriften als vollwertige Quellen (Friedrich Paulsen, Immanuel Kant, 7. Auflage, Stuttgart 1924, S. 245).

Erkenntnistheoretiker zu lesen sei. Es erscheint ihm als ein „seltsames Geschichtsbild“, Kant in die Nähe zur „metaphysischen Indifferenz und dem agnostischen Positivismus Humes“ zu rücken, ihn gänzlich aus der deutschen Tradition seit Leibniz herauszureissen⁵⁴⁶, und ihn dem „breiten Strom des deutschen Idealismus“ zu entfremden, den Kants Werk in Deutschland weckte⁵⁴⁷. Tatsächlich stünde Kant, läse man ihn als reinen Erkenntnistheoretiker, historisch allein und losgelöst von metaphysischen Vorgängern und Nachfolgern, was ein seltsames Bild ergäbe. Eine „merkwürdige und notwendig versagende systematische Einstellung“ scheint es Heimsoeth, wenn man glaubt, „die grossen unabweislichen Probleme der Philosophie“ durch die blosse Reflexion auf die Gesetze des Bewusstseins erledigen zu können⁵⁴⁸.

Spezifischer äussert er sich in *Metaphysik der Neuzeit*, wenn er sich gegen die „sehr verbreitete Auffassung von Kant (verbreitet besonders in den verschiedenen Schulen des ‚Neukantianismus‘)“⁵⁴⁹ richtet, nach der es als abwegig erscheint, Kant in der Geschichte der Metaphysik eine Stelle einzuräumen. Nach dieser Auffassung sei Kant nur in der vorkritischen Zeit Metaphysiker gewesen: Der Sinn der kritischen Wendung bestehe vor allem darin, jegliche Metaphysik abzuweisen und die gesamte Philosophie auf den Boden der Erkenntniskritik zu stellen. Metaphysik als philosophische Wissenschaft sei seither erledigt. Kants reife Philosophie sei reine Wissenschaftstheorie und reflexive Analyse des theoretischen, ethischen und ästhetischen Bewusstseins. Man gestehe höchstens noch zu, dass Kant sich von einer gewissen „Kryptometaphysik“ nicht habe lossagen können. „Dogmatische“ Elemente seien in der Philosophie Kants stehen geblieben. Ferner habe Kant gewisse „Privatmeinungen“ gehabt über den Weltgrund und das Sein und Schicksal der Seele, die aber nicht im Zusammenhang mit seiner systematischen Philosophie stünden⁵⁵⁰. Dieser Auffassung stellt Heimsoeth zwei „grosse Tatbestände“ entgegen: Erstens habe sich Kant nicht gegen Metaphysik im allgemeinen gewendet, sondern nur gegen den metaphysischen „Dogmatismus“, nur gegen die Metaphysik aus reiner theoretischer Vernunft, gegen die rationalistische Schulmetaphysik seiner Zeit. Kant selbst habe den Aufbau einer „praktisch-dogmatischen Metaphysik“ (wobei „dogmatisch“ im Sinne des Aufbaus seiner Lehre gebraucht werde und ohne tadelnden Beigeschmack sei) gefordert und geplant. Zur

⁵⁴⁶ Ein Motiv, das in Max Wundts Kantinterpretation bestimmend war.

⁵⁴⁷ PuD, S. 229.

⁵⁴⁸ PuD, S. 229.

⁵⁴⁹ Stellen, an denen sich Heimsoeth gegen den Neukantianismus richtet, sind stark gefärbt von seiner persönlichen Absetzbewegung. Das Bild, das Heimsoeth hier vom Neukantianismus zeichnet, entspricht in seiner vereinfachenden Tendenz nicht den historischen Tatsachen.

⁵⁵⁰ MdN, S. 85.

Ausführung dieses Vorhabens sei er indessen nicht mehr gekommen. Die allgemeinsten Grundlegungen seien in der Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* enthalten. Was von der Metaphysik des späten Kant für uns sichtbar sei, zeige „überall den intimsten Zusammenhang mit der Metaphysik des ‚vorkritischen‘ Kant.“ Die Grundintentionen Kants entsprechen nach Heimsoeth durchaus seiner historischen Wirkung: Eine starke metaphysische Bewegung nimmt ja von ihm ihren Ausgang⁵⁵¹. Auch für die Grundposition der (propädeutischen) kritischen Systematik Kants, für das „System der Vernunftkritiken“, seien zweitens metaphysische Gedankengänge, die tief mit den metaphysischen Diskussionen im 17. und 18. Jahrhundert zusammenhängen, von entscheidender Bedeutung. So habe der Begriff des Dinges an sich seine vielfachen ontologischen Hintergründe, wie auch die Lehre von der Idealität von Raum und Zeit⁵⁵².

Dass Kant Metaphysiker war und immer geblieben ist, steht für Heimsoeth fest, und diese Überzeugung bildet auch die Grundlage seiner Kantinterpretation. Er rückt, wenigstens der Formulierung nach, ganz in die Nähe von Friedrich Paulsen und Max Wundt, wenn er von „Kants ursprünglicher und bleibender Metaphysik“⁵⁵³ spricht. In seinen Augen gibt es gewisse dem Inhalte nach metaphysische Positionen, die Kant ein Leben lang beibehalten hat. „In den naturphilosophischen und metaphysischen Schriften seiner Frühzeit hat Kant ein in sich geschlossenes Weltbild zum Ausdruck gebracht, das in wichtigen Zügen für sein ganzes weiteres Denken von Bedeutung geblieben ist (...)“⁵⁵⁴. Übrigens habe Kant nichts „schroffer weggewiesen als metaphysischen Indifferentismus“⁵⁵⁵.

Wenn Heimsoeth Kant in dieser Weise als Metaphysiker betrachtet, dann doch nicht im Sinne Leibniz' oder Hegels als einen „Systematiker der Metaphysik“ – als solcher wäre er in seinen Augen nicht in den höchsten Rang zu stellen, sondern einen „Problematiker der Metaphysik“⁵⁵⁶. Kants „Metaphysik“ ist also für ihn weniger ein System als vielmehr, wie Ingeborg Heidemann es formuliert, ein „Gefüge offener Fragestellungen“⁵⁵⁷.

⁵⁵¹ MdN, S. 85f.

⁵⁵² MdN, S. 86.

⁵⁵³ MM, S. 136.

⁵⁵⁴ MdN, S. 87.

⁵⁵⁵ PuD, S. 229.

⁵⁵⁶ MdN, S. 85.

⁵⁵⁷ Heidemann, Person und Welt, S. 348.

Zentral für Heimsoeths Beurteilung Kants ist weiter die These, dass dessen kritische Werke nur Vorbereitung, nur eine Art Propädeutik für die „praktisch-dogmatische Metaphysik“ gewesen seien, dass Kants ganzes Denken auf das Ziel dieser neuen Metaphysik gerichtet gewesen sei, nämlich darauf, einen Zugang zum Nicht-Sinnlichen zu finden⁵⁵⁸. In ihr sollte ein „metaphysisches Erkennen“ möglich werden, „das dem Gewissheitsgrad nach hinter keiner anderen Erkenntnis zurücksteht. (...) Die (...) praktisch-dogmatische Erkenntnis ist ‚assertorisch‘, doch nicht apodiktisch; das Sein (die ‚Existenz‘) und in gewissem Sinne auch das Was (‚Beschaffenheit‘) der metaphysischen Gehalte wird von ihr erfasst, doch nicht das Wie und nicht die innere Notwendigkeit ihres Daseins und Sichäusserns. Dies ‚Wissen‘ ist wohl ein bestimmtes und festgegründetes; aber es ist kein ‚Einsehen‘, kein Durchschauen. Gerade noch bis an die Grenze, wo das letzte Sein beginnt, reicht unser endlicher Verstand, so dass er noch die eigene Begrenztheit überblickt und auch die Nachbarschaft des reinen Seienden.“⁵⁵⁹

5.6 Die „metaphysischen Motive“ für die Ausbildung der kritischen Philosophie

In der *Selbstdarstellung* erklärt Heimsoeth, mit der Suche nach „Motiven“ habe er darauf hinweisen wollen, „dass Kants Entscheidungen im System der Kritiken sachlich wie genetisch herauswachsen aus einer im Wandel sich klärenden Sicht auf Welt, Gott und den Menschen in der Welt“⁵⁶⁰.

5.6.1 Erscheinung und Ding an sich

Den „ersten Ursprung“ der Dualität von Rezeptivität und Spontaneität und damit des Gegensatzes von Erscheinung und Ding an sich sieht Heimsoeth in „der uralten, besonders durch Augustin und den Augustinismus aller Jahrhunderte verbreiteten erkenntnismetaphysischen Gegenüberstellung des endlichen und des unendlichen Subjekts in ihrem Verhältnis zur Welt der dinglichen Realität“⁵⁶¹. Die „primäre

⁵⁵⁸ MM, S. 121, 146; Pud, S. 230; MdN, S. 101; Heidemann, Person und Welt, S. 346; vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B XLIII, 25, 869.

⁵⁵⁹ PuD, S. 230f.

⁵⁶⁰ Heimsoeth, *Selbstdarstellung*, S. 116f.

⁵⁶¹ MM, S. 123.

Vorstellung“ von der Erkenntnis sei für den vorkritischen Kant die eines „rein spontanen geistigen Schauens“⁵⁶². Es sei Kants „fortdauernde Überzeugung, dass von eigentlichem vollem, unmittelbarem Erkennen nur da die Rede sein kann, wo das Erkenntnissubjekt den Gegenstand erst setzt!“⁵⁶³ Gegenüber dieser absoluten geistigen Spontaneität sei alles Welt- und Dasein erst etwas Sekundäres. Diese grundsätzliche Vorstellung von Erkenntnis als einem rein spontanen geistigen Schauen leitet Heimsoeth aus Kants „Stellung in der Gesamtgeschichte der Metaphysik“⁵⁶⁴ ab.

Für den vorkritischen Kant beginnt das Problem der Erkenntnis in Heimsoeths Darstellung mit der Frage nach der Erkenntnis des endlichen Subjekts. „Nur das göttliche Geistwesen steht zur ‚Welt‘ in diesem Produktionsverhältnis: als in einem Verhältnis einseitiger Abhängigkeit des Wirklichen von der hinschauenden Spontaneität“⁵⁶⁵. Jede endliche Substanz aber und so auch jedes endliche Subjekt steht zu den anderen Substanzen im Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit. Deshalb müssen die endlichen Substanzen (die „dynamischen“, deren Ergebnis die Materie ist, die „organischen Lebensprinzipien“, sowie auch die erkennenden und wollenden Menschen und die etwaigen rein geistigen Substanzen) neben der Spontaneität, die sie mit der göttlichen gemein haben, noch eine rezeptive Seite haben; sie müssen ausser dem inneren Aus-sich-Wirken und dem Übergreifen nach aussen noch über ein Vermögen des Empfangens und Erleidens verfügen. Nur so kann eine endliche Substanz von der anderen, die sie ja nicht erst setzt, sondern die neben ihr besteht, wissen. Erkenntnis endlicher Substanzen von einander ist nur möglich aufgrund gegenseitiger direkter Einwirkung, aufgrund eines „metaphysischen influxus realis“. Nach „Kants bleibender Überzeugung“ ist dieser nicht ersetzbar durch bloss ideelle oder indirekte Zuordnung nach Art der prästabilierten Harmonie oder des Okkasionalismus.⁵⁶⁶ Alle Erkenntnis endlicher Subjekte von anderen endlichen Wirklichkeiten muss also neben dem

⁵⁶² MM, S. 123.

⁵⁶³ MM, S. 123.

⁵⁶⁴ Dass Kant dieser Begriff der göttlichen Erkenntnis, die ihren Gegenstand zugleich hervorbringt, vertraut war, zeigt sich deutlich an mehreren Stellen: *De mundi* ... §10, (AA II 396f.); Reflexion 929; Brief an Marcus Herz vom 21.2.1772. Rückschlüsse auf einen ‚eigentlichen Erkenntnisbegriff Kants‘ lassen sich aus diesen Stellen aber nicht ziehen; MM, S. 123.

⁵⁶⁵ MM, S. 124.

⁵⁶⁶ In §22 *De mundi* ... schreibt Kant, er sei davon überzeugt, dass die Substanzen durch physischen Einfluss („influxus physicus“) miteinander in Gemeinschaft stehen und ein Ganzes bilden. Er gesteht indessen zu, dies sei nicht bewiesen (AA II 409). Dass er diese Überzeugung auch später beibehielt, ist indessen widerlegbar: In der *Kritik der reinen Vernunft* (Analogie der Wechselwirkung) gibt es das *compositum reale* nur noch als Verknüpfung der Erscheinungen. Die Erscheinungen machen ein Ganzes aus, weil sie in der „Gemeinschaft der Apprehension“ stehen müssen (A214/B261).

Moment der Spontaneität auch ein Moment des wirklichen Erleidens, der Rezeptivität, aufweisen⁵⁶⁷.

Damit ist bereits ein Dualismus gegeben: Endliche Erkenntnis ist als Erkenntnis notwendig spontan, den Kontakt aber mit ihrem Gegenstand muss sie immer erst durch Rezeptivität gewinnen. Daraus folgt, dass keine endliche Erkenntnis des Dinges ist, „wie es in sich, in seinem inneren Wesen selbst besteht!“⁵⁶⁸ Kant habe, so Heimsoeth, von früh an ein „Innen“ und ein „Aussen“ unterschieden. Was die Kraft einer Substanz wirkt, sind ihre Akzidenzien. „Im System gegenseitiger Einwirkung (und das ist in Wirklichkeit überall, gerade auch in der Erkenntnisbeziehung endlicher Subjekte auf die Dinge oder aufeinander) kehrt demnach jede einzelne Substanz der anderen sozusagen nur die Aussenseite, die der Akzidenzien und Kraftäusserungen zu“⁵⁶⁹. Folglich kann kein endliches Subjekt deren wahres Insichsein, ihren Grund oder ihr Prinzip, den eigentlichen Substanzkern, erkennen. Wir fassen also immer nur das ‚Für uns‘ der Substanzen, ihre Einwirkung auf uns. Auf das innere Prinzip, so zitiert Heimsoeth aus Kants *Metaphysikvorlesung*, können wir immer nur schliessen⁵⁷⁰. Die Vereinigung dieser beiden Elemente, Erkenntnis als ein primär spontanes Hervorbringen durch das Subjekt und die Vorstellung, dass die Welt aus einem Konglomerat von auf einander wirkenden ‚Kraftpunkten‘ besteht, bringt, so Heimsoeths These, die Lehre von dem rezeptiven und dem spontanen Anteil in der menschlichen Erkenntnis hervor. Damit macht Heimsoeth allerdings die „kopernikanische Wende“, Kant nach eigenem Anspruch vollzogen hat, rückgängig.

Das zweite Element macht auch einen grossen Teil dessen aus, was Heimsoeth in *Metaphysik der Neuzeit* unter dem Titel „Die Metaphysik des jungen Kant“ abhandelt (im Gegensatz zur These über Kants Erkenntnisbegriff, die nicht wieder auftaucht). Kant bringt für ihn in den Schriften seiner Frühzeit „ein in sich geschlossenes Weltbild“ zum Ausdruck, „das in wichtigen Zügen für sein ganzes weiteres Nachdenken von Bedeutung geblieben ist“⁵⁷¹. Die Weltstruktur fasst er „streng dualistisch und pluralistisch“ auf: „zwei grundverschiedene Arten selbständiger dynamischer Einzelsubstanzen – die einen in Lebens- und Vorstellungskräften sich auswirkend, die anderen in Ausdehnungs- und Bewegungsfunktionen – bilden in ihrem Miteinander das

⁵⁶⁷ MM, S. 124

⁵⁶⁸ MM, S. 124.

⁵⁶⁹ MM, S. 125.

⁵⁷⁰ Pölit, Vorlesungen über die Metaphysik, S. 39.

⁵⁷¹ MdN, S. 87.

Ganze der Welt als eines unendlichen compositum substantiale oder totum absolutum substantiarum“⁵⁷². Diesen Pluralismus hat Kant lediglich nach der Seite des Materiellen ausführlich dargestellt, und zwar in der *Monadologia physica* als Lehre von den unteilbaren Elementen der Materie. Die Substanzen stehen danach alle miteinander in einem dynamischen Realzusammenhang, und erst dieser reale *nexus* macht durch wirkliche Wechselwirkung aus einem Aggregat selbständiger Substanzen ein Weltganzes. Und zwischen materiellen und vorstellenden Substanzen besteht ein wechselseitiger *influxus realis*⁵⁷³. Heimsoeth geht noch einen Schritt über das in den *Metaphysischen Motiven* Ausgeführte hinaus, wenn er ohne Beleg behauptet, der „synthetische Seinszusammenhang der Dinge“ beruhe bei Kant nun seinerseits auf einem „ursprünglichen und ideellen Wesenszusammenhang im intellectus infinitus“⁵⁷⁴.

Heimsoeth glaubt, mit dieser Interpretation verschiedene Schwierigkeiten zu lösen, die der Ding an sich-Begriff in der – vorwiegend auf erkenntnistheoretischem Hintergrund geführten – Diskussion gestellt hat. So besteht für ihn jetzt keine Schwierigkeit mehr darin, wenn Kant in der *KrV* die Dinge an sich als „die absolute und innere Ursache äusserer und körperlicher Erscheinungen“ (A394⁵⁷⁵) bezeichne und wenn auch weiterhin das Ding an sich immer der „innere“ (A265/B321⁵⁷⁶) Grund der Naturgegebenheit genannt werde. Denn die Bezeichnung des Dinges an sich als „transzendente Ursache“⁵⁷⁷ der Erscheinungen ergebe keine Schwierigkeiten, wenn man sie mit dem „metaphysischen Fundament der Kantischen Systematik“⁵⁷⁸ in Verbindung bringe; Probleme ergäben sich nur aus rein erkenntnistheoretischer und „insbesondere von bewusstseinsimmanenter Einstellung aus“⁵⁷⁹.

Heimsoeth plädiert auch dafür, den „berücktigten“ Terminus der „Affektion“ durchaus für voll zu nehmen. „Es soll an anderer Stelle gezeigt werden, dass der Ursach-Begriff (die reine Kategorie der Kausalität, noch frei von aller zeitlichen Bedingtheit, die sie zum Kausalitätsgesetz mit seiner speziellen Determinationsart – zur ‚Kausalität nach

⁵⁷² MdN, S. 88f.

⁵⁷³ MdN, S. 89.

⁵⁷⁴ MdN, S. 89.

⁵⁷⁵ Den Zusammenhang zum Ding an sich stellt Kant allerdings an dieser Stelle nicht selbst her. Er sagt bloss, es wäre eine Anmassung, wenn einer sagen wollte, er kenne „die absolute und innere Ursache äusserer und körperlicher Erscheinungen“.

⁵⁷⁶ Kant handelt an dieser Stelle über die Philosophie von Leibniz, dessen Terminologie er sich möglicherweise anpasst.

⁵⁷⁷ Kant gebraucht diesen Begriff in der *KrV* zwei Mal, und zwar A391 und A546/B575, in den übrigen publizierten Schriften verwendet er ihn nicht.

⁵⁷⁸ MM, S. 129.

⁵⁷⁹ MM, S. 128.

Naturgesetzen' stempelt), für Dinge an sich durchaus seine Bedeutung hat und behält, und dass es nach Kants Überzeugung durchaus keine ‚Inkonsequenz‘ ist, von einer Verursachung unserer Vorstellungen durch äussere Dinge an sich (im metaphysischen Zusammenhang) zu sprechen!“⁵⁸⁰ Damit ist für ihn auch erklärt, dass das Ding an sich gelegentlich als „Substanz“ (A265/B321;A274/B330)⁵⁸¹ bezeichnet wird, obwohl der Ausdruck in der *KrV* eigentlich für die Kategorie der Substanz (als das Beharrliche in der Erscheinung) reserviert ist; dass immer wieder vom „Substratum“ (AA V 99 und passim in der KU) die Rede ist, das den Erscheinungen zu Grunde liege; dass auch der spezifische Terminus des „Substantiale“ (A 414/B441⁵⁸²) auftaucht. Insgesamt zeigt sich, dass die Belegstellen, die Heimsoeth für seine Auffassung anführt, zumeist aus dem Zusammenhang gerissen sind und unter Berücksichtigung ihres Kontextes kaum die Aussagekraft haben, die er ihnen gibt.

Aber er identifiziert noch ein weiteres metaphysisches Motiv, das „von den frühesten Schriften Kants an, auf einen Ding-an-sich-Begriff (mit dem Korrelat der Erscheinung) und auf die ‚kritische‘ Lehre von den Grenzen der Erkenntnis hintreibt“: das der „sog. ‚synthetischen Eigenschaften‘“⁵⁸³. Der Gedanke der Synthesis sei bei Kant kein ursprünglich erkenntniskritischer, sondern die Frage nach den synthetischen Urteilen a priori bilde sich am „ontologischen Problem der Seinsverbindungen“⁵⁸⁴ heraus. Ausgangspunkt für Heimsoeth ist dabei Kants pluralistischer Weltbegriff, d.h. die Annahme, die Welt bestehe primär aus einer Vielzahl selbständiger Substanzen. Der Zusammenhang dieser Substanzen, ihre Verbindung zur Welt, ergibt sich nach Heimsoeth aus der „Kraftnatur der Substanzen“, durch welche sie zu einer Gemeinschaft wechselseitigen Einwirkens und Erleidens verknüpft werden. Daraus folgt, dass das endliche erkennende Wesen das Innere der Substanzen prinzipiell nicht erfassen kann, sondern nur nach der Wirkung, die deren Kraft auf es ausübt.

⁵⁸⁰ MM, S. 128.

⁵⁸¹ Die von Heimsoeth angegebenen Stellen entstammen dem Kapitel über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“, in dem Kant über die Ansätze von Leibniz handelt. Dass er in diesem Zusammenhang den Substanzbegriff im Leibnizschen Sinne gebraucht, ist verständlich. Zur Klärung dieser Stellen ist es nicht erforderlich anzunehmen, dass das Ding an sich Leibniz' Substanzbegriff nahe kommt.

⁵⁸² Kant spricht an dieser Stelle nur vom Begriff des Substantiale als „Begriff vom Gegenstande überhaupt, welcher subsistiert, sofern man an ihm bloss das transzendente Subjekt ohne alle Prädikate denkt“. Er stellt keinen Bezug zum Ding an sich her.

⁵⁸³ MM, S. 132. Wer allerdings diesen Ausdruck gebraucht, sagt Heimsoeth nicht. Kant war es nicht, nach Kant-Konkordanz hat er diesen Ausdruck in seinen veröffentlichten Werken kein einziges Mal gebraucht.

⁵⁸⁴ MM, S. 132.

Was ist in diesem Zusammenhang unter „synthetischen Eigenschaften“ zu verstehen? Heimsoeth führt das Beispiel der Schwere an, die „nicht dem einzelnen Körper als solchem“ zukommt, sondern sich erst „im Kräftezusammenhang der Substanzen“⁵⁸⁵ zeigt. Das ist für ihn auch der Grund dafür, dass Kant das Urteil „Alle Körper sind schwer“ als ein synthetisches einstuft⁵⁸⁶. Synthetische Eigenschaften sind demnach solche, die nicht der für sich bestehenden und aus sich heraus wirkenden Substanz zukommen, sondern die erst im Zusammenwirken von Substanzen in Erscheinung treten. Sie basieren letztlich auf Grundkräften und Grundverhältnissen der Dinge und bleiben für uns undurchsichtige, in ihrem Wie unbekannte blosse Gegebenheiten⁵⁸⁷.

Das Problem, das Kant zur Ausarbeitung des kritischen Idealismus bewegte, war nach Heimsoeth die Frage, auf welche Weise methodisch angemessen mit den Grundkräften zu verfahren sei. Von der Annahme aus, dass den endlichen Erkenntniswesen nur die Wirkungen und Erscheinungen der Substanzkräfte gegeben werden können – vor dem Hintergrund der kantischen Weltvorstellung nennt Heimsoeth dies eine „ontologische Notwendigkeit“ – ergibt sich die „methodische Notwendigkeit für jede kritische Metaphysik“, damit angemessen umzugehen⁵⁸⁸. Kant lehne zwei Vorgehensweisen ab: einerseits die rationalistische Überspannung, die die Grundkräfte zu durchschauen meint und sich für berechtigt hält, nur die Naturkausalität zu akzeptieren und alle anderen Kausalitäten, etwa Kausalität aus Freiheit, a priori abzulehnen; andererseits die Willkürlichkeiten einer schwärmerischen Metaphysik, welche zu allen „Irrationalitäten“ entsprechende „Grundkräfte“ einfach statuiert. Für kritische Metaphysik sei es methodisch notwendig, dass sie die durch Erfahrung sich kundgebenden „Irrationalitäten“ weder verleugnet, noch sie mit geheimnisvollen Kräften ausstattet, sondern die Grenze zwischen dem für uns Fassbaren und dem nicht Fassbaren genau aufweist. Heimsoeth sieht in Kants Behandlung der Freiheit⁵⁸⁹ und des Organismus Musterbeispiele für dieses methodische Verfahren. Er geht aber nicht auf die Frage ein, durch welche Überlegungen das Begriffspaar Ding an sich – Erscheinung und die synthetischen Urteile a priori aus den ontologischen Voraussetzungen Kants hervorgehen.

⁵⁸⁵ MM, S. 133.

⁵⁸⁶ MM, S. 133.

⁵⁸⁷ MM, S. 133.

⁵⁸⁸ MM, S. 135.

⁵⁸⁹ Bei der Behandlung des Problems von Zeitlichkeit und Freiheit (s. Kap. 5.6.3) deutet Heimsoeth an, was er konkret unter dieser methodisch angemessenen Behandlung von Grundkräften versteht: Freiheit kann zwar vom endlichen Erkenntniswesen weder in ihrer Möglichkeit noch in ihrem Wie eingesehen werden, denn sie ist eine „Grundkraft“, aber philosophische Erkenntnis kann Beschränktheiten unserer Einstellung beseitigen, die uns das Unbegreifliche auch als in sich unmöglich darstellen (MM S. 156f.).

5.6.2 Raum

Auch für Kants Lehre von Raum und Zeit sucht Heimsoeth die „tiefer liegenden“ Motive aufzuzeigen; er findet in den inhaltlichen Positionen und Erwägungen von „Kants ursprünglicher und bleibender Metaphysik“⁵⁹⁰.

Erstes Motiv: Gott und Raum

Heimsoeth beginnt mit der Feststellung, dass für Kant, wie für alle seine Vorgänger seit Nikolaus von Kues, der Raum wie bei Newton der „unendliche Umfang der göttlichen Gegenwart“ sei (AA I 306), erkennt jedoch an, dass Kant diese Auffassung problematisch geworden sei⁵⁹¹. ‚Lokale‘ Allgegenwart erweist sich als ein glatter Widerspruch. Nichts kann an mehreren Orten zugleich sein. Kein Ding kann mit sich selbst in einem äusseren Verhältnis stehen, z.B. von einem zweiten Orte aus sich selbst im ersten anschauen. Es könnte dann nur ein Teil des Allwesens an jedem dieser Orte sein. Und dies wäre eine mit dem *ens originarium* unverträgliche Limitation. So ergibt sich das im *Einzig möglichen Beweisgrund* ausgedrückte „Paradoxon“, dass das *ens realissimum* nicht alle „Realitäten“ enthalten kann (AA II 85). Raumrealität kann nicht als eine „Bestimmung“ des *ens realissimum* gedacht werden, sondern nur als eine „Folge“ (AA II 85)⁵⁹². Aber auch, wenn der Raum als unendliche Realität verstanden wird, zieht er das Urprinzip zu einer Seinsform herab, die mit seinem Wesen als absoluter Geistigkeit unvereinbar ist. Nähme man die Parallelität beim Wort, die Kant zwischen der an sich unräumlichen Kraftmonade und ihrer räumlichen Auswirkung einerseits und dem Weltganzen als *ambitus* der göttlichen Präsenz andererseits erkennt (AA II 481), wäre ein „naturalistischer Pantheismus“⁵⁹³ die Folge. Und dies ist in Heimsoeths Augen das „entscheidende metaphysische Bedenken Kants gegen die Realität des Raumes“⁵⁹⁴, wie er es nach erfolgter Konstitution des transzendentalen Idealismus in der Kritik der praktischen Vernunft ausdrückte: „daher, wenn man jene

⁵⁹⁰ MM, S. 136.

⁵⁹¹ MM, S. 141; Heimsoeth führt AA II, 297 (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze*) und AA II 414 (*De mundi...*, §27) an; ferner drei Stellen aus den Vorlesungen über Metaphysik und Religion.

⁵⁹² MM, S. 141.

⁵⁹³ MM, S. 142.

⁵⁹⁴ MM, S. 142. Wenn Heimsoeth im Zusammenhang mit Raum und Zeit von „Realität“ spricht, meint er zunächst das, worauf Kant abzielt, wenn er in der KrV fragt, ob Raum und Zeit „wirkliche Wesen“ seien (A 23/B37), und also unabhängig von einem sie wahrnehmenden Subjekt und nicht bloss in akzidentellem Sinne wirklich seien. Wenn Raum und Zeit als Bestimmungen oder Verhältnisse der Dinge, die ihnen auch an sich zukommen, gefasst werden (A23/B37), spricht Heimsoeth von „abgeleiteter Realität“ (MM, S. 142).

Idealität der Zeit und des Raumes nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängenden Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloss ihm inhärierende Akzidenzien sind“ (AA V 101f.).

Heimsoeth führt die Tatsache, dass Kant mit seiner ursprünglichen Auffassung, der Raum sei der „unendliche Umfang der göttlichen Gegenwart“, in Konflikt geriet, auch darauf zurück, dass sich sein Denken zunehmend von einer „Metaphysik des naturalistischen Rationalismus“ weg in die Richtung einer „Metaphysik des Geistes und der Innerlichkeit“ bewegt habe⁵⁹⁵, die in der „praktisch-dogmatischen Metaphysik“ kulminierte, in der der „irrationale“ (und nur durch das moralische Gesetz uns zugängliche), von aller Raumbeziehung abgelöste Weltbegriff des „Reichs der Zwecke“ dem anderen, räumlichen Weltbegriff übergeordnet worden sei. Für Heimsoeth musste sich mit „dieser Wendung vom naturalen Weltbegriff zum geistigen die metaphysische Frage nach dem Verhältnis des Raumes und alles Räumlichen zur geistigen Realität (...) immer stärker geltend machen“⁵⁹⁶.

Den Konflikt löst schliesslich die Inauguraldissertation von 1770 durch den subjektiven Erscheinungsbegriff (der nach Heimsoeth schon bei Leibniz angelegt war), wonach der Raum nur die Möglichkeitsbedingung unseres endlichen Erfassens der Dinge ist. Der Raum verknüpft fortan nur noch die Substanzen in ihrem sinnlichen Vorgestelltsein. Alles Äussere muss im Raum erscheinen; die Weltursache aber ist davon nicht betroffen. Doch der Raum bleibt auch so mit dem Urwesen in Verbindung. Da die Raumanschauung nur eine subjektive Form darstellt, in der wir nach Heimsoeth „real gegebene Dinge an sich und ihr Zusammensein und -wirken auffassen“, so bleibt eben doch der Raum der – nur jetzt subjektive – Beleg der göttlichen Allgegenwart. Der durch die göttliche Kraft begründete „reale Weltzusammenhang der Dinge an sich“ ist uns immerhin als Erscheinung in der sinnlichen Einkleidung eines unendlichen Raumes gegeben⁵⁹⁷. Die alte Auffassung des Raumes behält also einen eingeschränkten Sinn: Es bleibt dabei, dass wir in der Unendlichkeit des Raumes „die Wirkungen des unendlichen

⁵⁹⁵ MM, S. 139.

⁵⁹⁶ MM, S. 141.

⁵⁹⁷ MM, S. 144; *De mundi...* §22, Anmerkung, AA II 409f.

Urwesens selbst berühren“ – nur dass diese Berührung jetzt bloss noch eine symbolische Repräsentation hervorruft, aber keine adäquate Seinsabbildung darstellt⁵⁹⁸. Ein tieferes Verständnis der Gegenwart des Urwesens erschliesst sich erst im Moralischen: „eine Gegenwart nicht der äusseren Anschauung, sondern im inneren An sich, in der Stimme der Pflicht, dem ‚moralischen Gesetz in mir‘“⁵⁹⁹. Diese Metaphysik gipfelt im ‚Welt‘-Begriff der *Metaphysik der Sitten* als der Gemeinschaft der Geister unter einem obersten Gesetzgeber.

Zweites Motiv: Vielheit in der Einheit

Ein weiteres Problem Kants bestand im Gegensatz, der sich zwischen seinem „pluralistischen Weltbegriff“ und der „henistischen Struktur des Raumkontinuums“⁶⁰⁰ auftat, und der auch zur Phänomenalität des Raumes drängte. Für Heimsoeth wird der Pluralismus bei Kant in erster Linie durch seine „fundamentale Überzeugung“ von der selbständig-substantiellen Realität aller individuellen Ichwesen belegt. In die gleiche Richtung lenke seine „Überzeugung“ von der mechanischen Unauflöslichkeit der organischen Lebenseinheiten. Das Problem habe, so Heimsoeth, in der grossen Wendung von 1769/70 „nachweislich die entscheidende Rolle gespielt“⁶⁰¹. Zu Beginn der Inauguraldissertation würden zwei mögliche Weltbegriffe erörtert, wovon der eine die Welt als *compositum substantiale* (als Aggregat und Zusammenhang von einfachen Substanzen), der andere als Kontinuum fasse, das als ein Ganzes Möglichkeitsgrund der Teile sei und selber nicht aus einfachen Teilen bestehe. Raum und Zeit scheinen letztere Daseinsform zu fordern. Die „idealistische Lösung“ des Konflikts bestehe darin, dass Kant den räumlichen *mundus sensibilis* zu einem bloss Erscheinenden „entwerte“ und die zwei Weltbegriffe auf zwei Erkenntnisarten reduziere, von denen nur die intellektuelle auf die Welt an sich bezogen sei⁶⁰². Der „Seinszusammenhang von

⁵⁹⁸ MM, S. 145.

⁵⁹⁹ MM, S. 145f.

⁶⁰⁰ MM, S. 146.

⁶⁰¹ MM, S. 147.

⁶⁰² Wie Heimsoeth in *Atom, Seele, Monade – Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung* (Mainz 1960) behauptet, führt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* – mit der Absicht, die Seinsmöglichkeit von einfachen Einzelwesen sicherzustellen – in der zweiten Antinomie den Kampf gegen die Auflösung aller einfachen Einzelwesen im unendlich teilbaren Kontinuum des Raumes. Besonderes Gewicht liegt auch hier auf den Seelensubstanzen. Als Beleg dafür führt Heimsoeth A466/B494 an.

personalen Selbstzweckwesen“⁶⁰³ beruht nicht auf dem Raum. Denn, so Heimsoeth, von einem geistigen ‚Welt‘-Gedanken aus stellt das Raumkontinuum eher ein Prinzip der Trennung als der Gemeinschaft dar. Raum hat im „Aussereinander seiner Örter“ immer ein einschränkendes, mit Negation behaftetes Moment, das ihn ja auch mit dem höchsten Wesen unverträglich macht. Die vernünftigen Wesen stehen in einer ihrer Natur gemässen Gemeinschaft, die nicht an räumliche und zeitliche Bedingungen geknüpft ist⁶⁰⁴. Die Art ihrer Verknüpfung zeigt Kants praktisch-dogmatische Metaphysik. Die Ordnung und Gemeinschaft geistiger Wesen wird nicht mehr in den Raumzusammenhang eingegliedert, sondern nach Heimsoeth sogar umgekehrt der Zusammenhang jedes vernünftigen Wesens „auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten“ (AA V 162) auf die Gemeinschaft der geistig-personalen Welt, mit ihrer nicht bloss zufälligen, sondern allgemeinen und notwendigen Verknüpfung gegründet⁶⁰⁵.

Drittes Motiv: Seele und Raum

Der dritte der „metaphysischen Einwände“ gegen die „Realität des Raumes“ geht vom Problem des Verhältnisses der Seele zum Materiellen aus, eine Fragestellung, die nach Heimsoeth bei Kant bereits früh auftaucht „ohne je wieder zu verstummen“.

In der ersten Jugendschrift, in *Gedanken von der wahren Schätzung...* (1755), stehe „für Kant schon fest“, dass die Seelensubstanzen in einem direkten Wirkungszusammenhang, einem *influxus physicus* mit dem Materiellen stehen (AA I 20f.). Dass Kant auch in kritischer Zeit davon ausging, dass das „Ich als Seele“ vom Körper „determiniert“ sei und mit diesem „im commercio“ stehe, belegt Heimsoeth indessen einzig mit einer Stelle aus Pölitz’ *Vorlesungen über Metaphysik*.

Die Hypothese dieses *commercium* zieht die Frage nach sich, wo im Raum die Seele sich befinde, wenn sie schon auf das wesenhaft Räumliche, das Materielle, wirke und mit ihm in Verbindung stehe. Konkret auf den Menschen bezogen lautet die Frage, wo im Körper die Seele ihren „Sitz“ habe.

⁶⁰³ MM, S. 149.

⁶⁰⁴ MM, S. 148; Heimsoeth zitiert dazu eine Stelle aus den *Träumen eines Geistersehers*, AA II 332.

⁶⁰⁵ Er interpretiert hier die Zeilen, die auf die berühmte Stelle am Schluss der *Kritik der praktischen Vernunft* „der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir“ folgen.

Spricht man dem Raum Realität zu, gerät man bei der Beantwortung dieser Fragen in Schwierigkeiten. Kant selbst begreift nach Heimsoeth in der erwähnten Frühschrift den Raum als „objektives Phänomenon substantieller Kraftwirkung“⁶⁰⁶, dem insofern „abgeleitete Realität“ zukomme, als er nur dank des gegenseitigen Zusammenwirkens der Kraftmonaden auftrete, und zwar als deren „objektive Ausstrahlung“⁶⁰⁷. Heimsoeth sieht in dieser Fassung des Raumes zwar eine gewisse, nicht näher spezifizierte „Erleichterung“, aber keine Lösung der obengenannten Probleme⁶⁰⁸. Er geht davon aus, dass Kant zwei Arten von Substanzen annahm, nämlich einerseits physische Monaden, die durch ihr Zusammenwirken ein Ausgedehntes ausmachen, andererseits seelisch-geistige Einheiten, die im von den physischen Monaden schon gewirkten Raum „gegenwärtig“ (wenn auch nicht durch Kraftwirkung) sind. Der Raum ihrer unmittelbaren Anwesenheit, ihr „Sitz“, ist der ganze Körper. Das *commercium* von Seele und Körper dürfe aber nicht nach materieller Art gedacht werden, sondern – hier stützt sich Heimsoeth auf eine Stelle aus den *Träumen eines Geistersehers* – man müsse es sich so vorstellen, dass die Seele der Materie „innigst“ gegenwärtig sei und auf „das innere Prinzipium ihres Zustandes“ (AA II 328) wirke⁶⁰⁹.

Heimsoeth geht nicht darauf ein, welche einzelnen Probleme sich aus dieser Lösung ergeben oder welche Schwierigkeiten Kant mit dieser Lösung hatte. Für ihn ist schlicht „klar, wieviel Fragwürdiges auch hierin noch zurückbleibt“⁶¹⁰. Ausserdem stört ihn mit Blick auf die spätere praktisch-dogmatische Metaphysik, dass damit „für die Frage nach dem (vom Raum ganz ablösbaren) gegenseitigen Zusammenhang der seelisch-geistigen Substanzen“ noch sehr wenig getan sei⁶¹¹.

Wenn nun der Raum im kritischen Idealismus als sinnlich-subjektive Vorstellungsweise verstanden wird, dann ist die Frage nach dem Wo der Seele im Raum, nach ihrem „Sitz“ im Körper nach Heimsoeth sinnlos. Denn da die Seele kein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung ist, steht sie auch nicht unter Bedingungen der äusseren Anschauung und ist damit nicht im Raum.

⁶⁰⁶ MM, S. 149.

⁶⁰⁷ MM, S. 142.

⁶⁰⁸ MM, S. 149.

⁶⁰⁹ MM, S. 150.

⁶¹⁰ MM, S. 150.

⁶¹¹ MM, S. 150.

Wichtig ist für Heimsoeth, dass mit der kritisch-idealistischen Fassung des Raumes als subjektiver Vorstellung dem Raum die Rolle als „ursprünglichstes Äusserungsbild alles Weltzusammenhangs“ genommen wird⁶¹². Denn damit ist der Möglichkeit der Annahme mehrerer Welten der Weg geebnet. Das „Ganze aller geistig sittlichen Personen“ kann sich nun dem physisch-räumlichen Kosmos an die Seite stellen und sich ihm sogar überordnen⁶¹³.

5.6.3 Zeit

Erstes Motiv: Gott und Zeit

Der erste Einwand gegen die „Realität der Zeit“⁶¹⁴ gleicht dem ersten Motiv bezüglich des Raumes und ist insofern seiner Form nach schon bekannt. Es ist die „Unvereinbarkeit der Sukzession mit dem Wesen des Urprinzips. Das *ens illimitatum* kann unmöglich in den Trennungsunterschieden von Vergangenheit und Zukunft stehen“⁶¹⁵. Die Lösung des Problems hat Kant nach Heimsoeth bereits in vorkritischer Zeit gefunden: Gottes Ewigkeit kann nicht *sempiternitas* im Sinne von unendlicher Zeitdauer sein, Gott muss ausserhalb der Zeit stehen. So heisst es in der *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764): „Eben so sehe ich ein, dass, indem die auf einander folgenden Dinge der Welt unter seiner [Gottes] Gewalt sein, er dadurch sich nicht selbst einen Zeitpunkt in dieser Reihe bestimme, mithin, dass in Ansehung seiner nichts vergangen oder künftig ist“ (AA II 297).

Eine Zuspitzung erfährt das Problem in der Frage nach der Schöpfung, die „nach Kants Überzeugung“ die „einzig zulängliche Idee des Weltursprungs“ bildet⁶¹⁶. Kant argumentiert, wenn die Zeit unabhängig von der Wahrnehmung von sinnlich-geistigen Wesen bestünde („die Art zu sein der Dinge an sich hätte“), dann wäre die „Kausalität der Weltursache“ eine „Kausalität des Weltanfangs in der Zeit“, und es gäbe keine erste

⁶¹² MM, S. 150.

⁶¹³ MM, S. 151.

⁶¹⁴ MM, S. 154.

⁶¹⁵ MM, S. 152. Deutlich wird das auch in Reflexion 371 (Erdmann, S 115): „Zu der Undenklichkeit göttlicher Eigenschaften gehört nicht allein seine Gegenwart in allen Oertern des Raumes zugleich, sondern auch in allen Punkten der Zeit zugleich, d.i., dass er sich eine Ewigkeit ganz vorstellen könne.“

⁶¹⁶ MM, S. 153.

und notwendige Ursache⁶¹⁷ (denn in der Zeit herrscht das Gesetz der Naturkausalität, d.h. jeder Ursache geht ihrerseits eine Ursache voran). Eine Schöpfung also, die von einer ersten und notwendigen Ursache ins Werk gesetzt sein soll, darf nicht als (sinnlicher) Anfang, sondern muss als (intelligible) Ursache gefasst werden. Gott muss als Schöpfer ausserhalb der Zeit stehen. Alles andere wäre ungereimt.

Indem Kant die Zeit im kritischen Idealismus als eine subjektive Form der Anschauung fasst und Zeitlichkeit damit auf Erscheinungen beschränkt, sind die Dinge an sich und Gott, da sie prinzipiell nicht Erscheinung werden können, wesentlich unzeitlich.

Zweites Motiv: Zeit und Freiheit

Das andere grosse Bedenken gegen die „Realität der Zeit“ erwächst Kant aus dem Problem von Zeitlichkeit und Freiheit. Für Heimsoeth besteht kein Zweifel daran, dass dieses Problem „entscheidend an der kritisch-idealistischen Umwendung mitgewirkt hat“⁶¹⁸, wenn dies auch in den betreffenden Texten weniger nachweisbar ist als andere Motive.

Dabei geht es zum Einen um die Willensfreiheit. Zunächst ist es nach Ansicht Heimsoeths für Kant eine „letzte Gewissheit“, dass der Mensch frei ist, d.h. von sich aus und unverursacht Handlungen beginnen kann, eine Gewissheit, die in einem unbestreitbares „Faktum der Vernunft“ (AA V 31) gegründet ist. Argumentativ bekämpft wird diese Freiheit allerdings vom „naturalistischen Dogmatismus“⁶¹⁹ mit dem Rückgriff auf die „Realität der Zeit“. Auch für Kant hat dieses Argument Gültigkeit: Wenn die zeitlichen Bestimmungen an den Handlungen des Menschen „Bestimmungen desselben (...) als Dinges an sich selbst [wären], so würde Freiheit nicht zu retten sein“ (AA V 101). Wenn nämlich der Mensch als Ganzes mitsamt seinen Handlungen an das „zeitliche Gesetz“ (d.i. die „Notwendigkeitsbindung an Vergangenes“⁶²⁰) gebunden wäre, wäre es dem Menschen nicht möglich, von sich aus und ohne zeitlich vorangehende Ursache (wie die „Antriebe der Sinnlichkeit“

⁶¹⁷ Reicke, Lose Blätter, 208.

⁶¹⁸ MM, S. 155.

⁶¹⁹ MM, S. 156.

⁶²⁰ MM, S. 157.

[A534/B562]) eine Handlung zu beginnen. Die „Realität der Zeit“ ist mit der menschlichen Freiheit unvereinbar, darum muss sie aufgegeben werden.

Zum Anderen geht es um die Freiheit „im kosmologischen Verstande“ (A533/B562), also einmal mehr um die Schöpfung. Allein mit dem Rückgriff auf das Naturgesetz ist ein Weltursprung nicht zu denken, ja „versagt“ die Vernunft, indem sie vor jede Ursache eine weitere bis ins Unendliche setzen muss.

Im Hinblick auf diese zwei Aspekte von Freiheit kann Kant selbst schreiben, die „Realität des Freiheitsbegriffs“ ziehe „unvermeidlicher Weise die Lehre von der Idealität der Gegenstände als Objekte der Anschauung im Raume und der Zeit nach sich“⁶²¹.

5.7 Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich

Heimsoeths Kantinterpretation in *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* verfolgt ein anderes Ziel. Nicht mehr die Probleme, die Kant zur Entwicklung des kritischen Idealismus geführt haben, stehen hier im Zentrum des Interesses, sondern die Frage, ob nicht der kritische Kant im individuellen Persönlichkeitsbewusstsein einen direkten Bezug zum Ding an sich gegeben sehe. Thema ist der „Seinscharakter“ der Person⁶²². Heimsoeth setzt sich von einer Interpretation ab, die als Gegenstand der Lehre von der transzendentalen Apperzeption nur „ein abstraktes, rein erkenntnistheoretisches Subjekt“ kennt, „in keiner Weise aber meine Einzelexistenz“⁶²³. Er zielt darauf ab, im Persönlichkeitsbewusstsein des Einzelsubjekts sogar den Bezug zum Ding an sich nachzuweisen und geht dabei von Kants „fundamentaler Überzeugung von der selbständig-substantiellen Realität aller individuellen Ichwesen“⁶²⁴ aus.

⁶²¹ Reicke, Lose Blätter, 217.

⁶²² Heimsoeth, Selbstdarstellung, S. 118.

⁶²³ PuD 235.

⁶²⁴ MM, S. 146.

5.7.1 Kants vorkritische Auffassung

Die neuere Metaphysik vor Kant ist nach Heimsoeth von der Auffassung beherrscht, im Ich-denke ergreife jedes einzelne Subjekt sich selbst als Substanz und habe so Zugang zum Substantiell-Realen überhaupt. Die Frage liegt also nicht fern, wie sich Kant zu diesem Problem gestellt hat. Nebenbei geht es Heimsoeth um den Ort, den Kant „zwischen Leibniz und Fichte einnimmt“⁶²⁵. Wie Stellen aus den Vorlesungen über Metaphysik vermutlich aus den letzten Jahren vor der Niederschrift der *Kritik der reinen Vernunft*⁶²⁶ und den Reflexionen zeigen, teilt er die Auffassung, dass wir im Ich das „Substanziale“ unseres eigenen Daseins selber erfassen: „Das Substanziale kann ich nur in einem Fall erkennen, und das ist, wenn ich mich selbst anschau“ (Reflexion 4234). Und er scheint sich ganz in die Nachfolge Leibniz' zu stellen, wenn er sagt: „Ja, was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, haben wir von diesem Ich entlehnt. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanzen“ (Vorlesungen über die Metaphysik, Pölit, S. 133); er unterscheidet sich lediglich darin von Leibniz, dass er sich weigert, aus der Selbstgegebenheit der Ichsubstanz den Schluss zu ziehen, dass alle, auch die uns als körperlich gegebenen Substanzen, im Innern und an sich als vorstellende Einheiten von durchweg analoger Seinsart seien. Für Heimsoeth gehört es „zu den Grundzügen von Kants metaphysischem Weltbegriff, dass er zwei grundsätzlich (und nicht nur graduell) verschiedene Substanzarten unterscheidet: die physischen Monaden (‘Elemente der Materie’) und die lebendigen und geistigen Einheiten“⁶²⁷.

Er arbeitet zwei wichtige Momente an dieser vorkritischen Auffassung Kants heraus. Das eine ist die Spontaneität, die sich selbst erfasst. Im äusseren Dingerkennen werden die Substanzen nie in ihrer inneren Selbstheit rein erfasst, sondern immer nur von gegebenen Eigenschaften her hinzugedacht. Sie werden nicht in ihrer Tätigkeit und Kraftäusserung, sondern nur von den Wirkungen ihrer Kräfte her, von der passiven Empfänglichkeit unserer sinnlichen Rezeptivität aus begriffen. „Die Selbstgegebenheit des Ich aber bringt offensichtlich Spontaneität selbst und direkt uns zum Bewusstsein; hier denken wir nicht durch Prädikate, die selber nur Wirkungen einer Aktivität sind

⁶²⁵ PuD, S. 231.

⁶²⁶ PuD, S. 232.

⁶²⁷ PuD, S. 233. Vgl. MM, S. 149f. Heimsoeth bezieht sich auf folgende Stellen: AA II 293, AA 326f., Pölit, Vorlesung über Metaphysik, S. 228f. Kant lehnt es allerdings jeweils ab, dass die Seele eine körperliche Substanz sei, wiewohl sie in den Raum hinein zu wirken vermag.

(...). Im Selbstbewusstsein des Subjekts wird substantielles Handeln selbst erfasst“⁶²⁸. Heimsoeth führt ausserdem einige Stellen an, welche die Selbstgegebenheit als Anschauung ausweisen, etwa wenn Kant von der „unmittelbaren Anschauung seiner selbst“⁶²⁹ spricht. Diese Anschauung unterscheidet sich von der sinnlichen dadurch, dass hier Spontaneität und substantielle Einheit selbst bewusst seien⁶³⁰. Und Heimsoeth schliesst daraus: „Im Selbstbewusstsein aber, insoweit es nur das eigene aktive Sein erfasst (und nicht zugleich damit, wie das von Gottes intellektueller Anschauung gelten soll, die Allheit der Dinge), wären wir der Urmonade analog. Hier wenigstens schauten wir nicht rezeptiv, ‚Gegebenes‘ empfangend, a posteriori, sondern ursprünglich, spontan und selber gebend, a priori“⁶³¹.

5.7.2 Die kritische Auffassung

Die *Kritik der reinen Vernunft* scheint mir mit dieser Auffassung gründlich zu brechen. Sowohl die transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe wie auch das Paralogismen-Kapitel fokussieren auf die Frage nach dem „Ich denke“. In der transzendentalen Deduktion erscheint das Ich, sowohl in der ersten wie auch in der zweiten Auflage, als logischer Einheitspunkt eines Bewusstseins, und zwar eines Bewusstseins im allgemeinen, eines Bewusstseins qua Bewusstsein, eines „Bewusstseins überhaupt“ (wie Kant seit den *Prolegomena* sagt). In der ersten Auflage geht es zwar stärker um die psychischen Vorgänge, aber das Ich als oberste Einheit eines Bewusstseins bleibt das logische. Dies tritt in der zweiten Auflage noch klarer hervor. Im Paralogismen-Kapitel weist Kant die Schlüsse der rationalen Psychologie (als Teilgebiet der ‚dogmatischen‘ Metaphysik) zurück. Aus dem „Ich denke“ kann ich nicht auf eine Seele schliessen, weder auf ihre Substantialität, noch auf ihre Singularität und Personalität. Damit ist die generelle Stossrichtung der *Kritik der reinen Vernunft* bezüglich des Ich gegeben. Das Ich wird in erster Linie als logisches Ich gefasst, während die Möglichkeit von Schlüssen auf ein Ich (Seele) verworfen wird.

⁶²⁸ PuD, S. 233.

⁶²⁹ Heimsoeth gibt zu diesem Zitat folgende Stellen an: AA II 338 (Geisterseher), wo es heisst: „wie denn so gar die Vorstellung seiner selbst (d.i. der Seele) als eines Geistes wohl durch Schlüsse erworben wird, bei keinem Menschen aber ein anschauernd oder Erfahrungsbegriff ist“. Pölit, Vorlesung über Metaphysik, S. 134: „Ich als Intelligenz bin ein Wesen, das denkt, und das will. Das Denken und Wollen kann aber nicht angeschaut werden.“ Nach diesen Stellen lehnt Kant doch eine Selbstanschauung gerade ab!

⁶³⁰ PuD, S. 233.

⁶³¹ PuD, S. 234.

Heimsoeth unterscheidet bei Kant – und damit befindet er sich auf dem Boden dessen, was allgemein zugestanden ist – zunächst zwei Arten des Ich: einerseits das logische Ich als „transzendentes Subjekt der Gedanken“ (A346/B404), das rein erkenntnistheoretische Subjekt also, das ein Bewusstsein erst möglich macht; andererseits das Ich als Ich-Objekt, dessen ich durch den inneren Sinn gewahr werde. Er ist nun der Ansicht, dass noch ein drittes Ich notwendig ist, das zwischen diesen beiden zu vermitteln hat: „Es muss also neben dem Bewusstsein meines Ich-Objekts (Bewusstsein der mir ‚gegebenen‘ Mannigfaltigkeit von Zuständen und Vorgängen) noch ein Bewusstsein meiner Selbst *als Subjekt* des spontanen Aktvollzugs geben“⁶³². Er ist sich zwar bewusst, dass Kants Äusserungen über die empirische Psychologie – und, wie ich meine, auch die allgemeine Stossrichtung der *Kritik der reinen Vernunft* – dagegen sprechen, denn hier kommt das (individuelle) Ich tatsächlich nur als Objekt in Betracht⁶³³. Er verweist aber auf die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: „Wird hier nicht ein bestimmtes Handeln des Bewusstseins als wesentlich-notwendig behauptet, daraus sich die komplexen Bildungen der Erfahrung dann erklären lassen sollen? Unmöglich kann das Wissen von der ‚Apprehension‘ und ‚Rekognition‘ mit ihren Folgen aus der inneren Erfahrung vom Ich-Objekt geschöpft sein“⁶³⁴. Im weiteren erwägt er: Selbst wenn ich akzeptiere, dass ich von mir selbst nur als Ich-Objekt sprechen kann, ist es immer noch äusserst rätselhaft, dass ich mich selbst mit diesem Ich-Objekt identifiziere. „Dass ‚Gedanken‘ da sind, mag der ‚innere Sinn‘ geben können; aber dass sie ‚in mir‘ sind und dass Ich sie denke – für dieses Wissen ist mehr nötig“⁶³⁵. Damit hat er auf zwei wichtige Probleme in Kants Lehre vom Subjekt aufmerksam gemacht.

Gegen einen individuellen und doch spontanen Ichbegriff, gegen die Annahme einer ursprünglichen Selbstaffektion des Einzelsubjekts vor den ‚sinnlichen‘ Gegebenheiten der inneren Wahrnehmung spricht freilich Kants Kampf gegen den Seelenbegriff der hergebrachten rationalen Psychologie. Heimsoeth fordert diesbezüglich aber eine genaue Betrachtung dessen, was Kant an ihr ablehnt. Er bestreite ja nicht die Unsterblichkeit der Seele oder ihre Existenz, sondern bloss, dass theoretische Vernunft

⁶³² PuD, S. 237.

⁶³³ Vgl. *Prolegomena* § 49, (AA IV 336f.) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA IV 471.

⁶³⁴ PuD, S. 237.

⁶³⁵ PuD, S. 238.

darüber zu Erkenntnissen gelangen könne⁶³⁶. Grundlegend falsch sei für Kant der Schluss vom Cogito auf die rein geistige Substanz (B407ff). Heimsoeth schliesst daraus, dass der Kampf nicht gegen „jede mögliche Realitätsbedeutung des Apperzeptionsbewusstseins“ gehe, sondern nur gegen eine Auffassung, die aus dem Gegenüber von Denken und Gedachtem die Ablösbarkeit der denkenden Substanz von allem „Äussern“ schliesse. Bis dahin kann man Heimsoeth sicherlich folgen. Dann aber zitiert er Kant mit der Aussage: „Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen“ (A350). Wenn sich Kant nicht rundweg widersprechen wollte, musste er diesen Satz einschränken. Heimsoeth fügt von sich aus folgende Einschränkung an: „wenn man damit nur nicht die falschen Folgerungen auf eine von Aussendungen schlechthin unabhängige Art ihres Daseins verbindet“⁶³⁷. Kants Einschränkung ist dagegen eine andere. Im Folgenden sei der Satz im Zusammenhang zitiert. Er steht im letzten, zusammenfassenden Abschnitt jenes Kapitels, das den ersten Paralogismus behandelt.

Hieraus folgt: dass der erste Vernunftschluss der transzendentalen Psychologie uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subjekt des Denkens, für die Erkenntnis des realen Subjekts der Inhärenz ausgibt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntnis haben, noch haben können, weil das Bewusstsein das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen, als dem transzendentalen Subjekte, müssen angetroffen werden, und wir, außer dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kenntnis von dem Subjekte an sich selbst haben, was diesem, so wie allen Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt. Indessen kann man den Satz: *die Seele ist Substanz*, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet: dass unser dieser Begriff nicht im mindesten weiter führe, oder irgendeine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren könne, dass er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne (A350f.).

Der Abschnitt zeigt eine klare Tendenz gegen jede positive Deutung des fraglichen Satzes. Der Ton wird von Kant darauf gelegt, dass wir ausser der logischen Bedeutung des Ich keine Kenntnis vom Subjekt an sich haben. Kant schränkt ausserdem die Geltung des Satzes „Die Seele ist Substanz“ in stärkerer Weise ein als Heimsoeth: Die Seele kann höchstens „in der Idee“ als Substanz bezeichnet werden, nicht aber in der Realität. Heimsoeth öffnet sich mit seiner schwächeren Formulierung eine Tür für seine Interpretation. Er ist nämlich der Ansicht, dass man, um den falschen, und im Paralogismen-Kapitel als solchen entlarvten Weg zu vermeiden, „doch keineswegs die ontische Bedeutung des Selbstbewusstseins überhaupt zu leugnen“ brauche⁶³⁸. Zwar bezeichne Kant die Vorstellung „Ich“ als „leer“ (A346/B404), „formal“ (A354), als „die

⁶³⁶ Zum Beispiel A741f./B769f.

⁶³⁷ PuD, S. 240.

⁶³⁸ PuD, S. 240.

Ärmste unter allen“ (B408), welche immer nur zusammen mit dem Inhalt eines durch den äusseren oder inneren Sinn Gegebenen sich zeigen könne. Damit sei aber noch nicht gesagt, „dass nicht gerade diese leere, arme Vorstellung in sich einen, wenn auch noch so schmalen und zu Unsterblichkeitsbeweisen unzureichenden, so doch schlechthin unmittelbaren Kontakt mit meinem Sein an sich gewährte“⁶³⁹. Was man so erreichen könnte, wäre freilich keine Erkenntnis der Wesenstruktur des Seins aufdeckenden Sinne, kein Wissen über die Art meines Daseins. Was aber im positiven Sinne? Und wo sieht Heimsoeth dieses personal-individuelle Subjekt im Text Kants erwähnt? Er behauptet, dass die Äusserungen Kants über das „Ich denke“ oft widerspruchsvoll und mehrdeutig sind. Es komme aber um so mehr darauf an, sie „in ihrer eigentlichen (und richtigen) Tendenz zu verstehen: die in Descartes’ komplexem Anfangssatz stets das spontane Ichbewusstsein mit bestimmten Inhalten empirisch-konkreter Existenz verknüpft sieht“⁶⁴⁰.

Heimsoeth macht seine Argumentation an folgender Fussnote aus der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe fest:

Das, *Ich denke*, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Rezeptivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, ebenso vor dem Aktus des *Bestimmens* gibt, wie die *Zeit* das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, dass ich mich *Intelligenz* nenne (B157f.).

Sie belegt für ihn ein „unmittelbares Spontaneitäts-Bewusstsein“, ein Bewusstsein meiner selbst als „eines selbsttätigen Wesens“, dessen ich mir „nur bewusst bin“, ohne damit auch das Wie und die Daseins-Art inhaltlich zu ergreifen⁶⁴¹. Dieses unmittelbare Bewusstsein der Selbsttätigkeit enthält für ihn den „direkten Zugang zum Ding an sich“⁶⁴². Und mit all dem kläre sich auch der Begriff der „Selbstaffektion“: „Hier gibt es nicht nur Bewusstsein des Affiziertseins, sondern auch Bewusstsein des Affizierens selbst“⁶⁴³. Es sei ferner eine „alte Grundvoraussetzung Kants“: „Wo Handlung, mithin Tätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz“ (A204/B250). Woraus Heimsoeth folgert:

⁶³⁹ PuD, S. 241.

⁶⁴⁰ PuD, S. 243f.

⁶⁴¹ PuD, S. 245.

⁶⁴² PuD, S. 245.

⁶⁴³ PuD, S. 247.

„Liegt also im Ich-denke ein unvermitteltes Tätigkeitswissen vor, so ist dadurch ein Kontakt mit der Substanz, dem Ich an sich, gegeben“⁶⁴⁴. Freilich: „Erkenntnis von meinem Ich an sich gibt das Selbstbewusstsein nicht“. Aber ich weiss doch dies: „dass es ein tätiges Subjekt des Denkens ist“⁶⁴⁵.

Das Selbstbewusstsein des einzelnen Menschen erlaubt demzufolge eine intime Berührung mit dem Ding an sich⁶⁴⁶. Doch dieses Wissen um sich selbst tritt nur in der Bezogenheit des erkennenden Subjektes auf Gegebenes auf. Es gibt demnach kein Selbstbewusstsein ohne Objektbewusstsein: „Es gibt also keine unsinnlich-intellektuelle Selbstanschauung, gleichsam Selbstgegebenheit, des Ich *vor* dem bestimmenden Aktus; aber es gibt so etwas *in* ihm als wirkliches Vollzugs- und Tunsbewusstsein. Und darin fassen wir ‚das Wesen selbst‘, freilich nicht als fertiges Sein und nicht in seiner Totalität, aber in unmittelbarer Äusserung und Selbstentfaltung“⁶⁴⁷. Wenn es sich so verhält, dann erscheint es allerdings als notwendig, auch für dieses Aktbewusstsein eine Rezeptivität anzunehmen, und zwar als eine besondere Art von Gegebenheitswissen, „die mit der Sacherkenntnis nur noch den formalsten Bezug, die Spannung zwischen Rezeptivität und Spontaneität gemeinsam hat“⁶⁴⁸. Dann aber muss gefragt werden, ob nicht auch diese Rezeptivität an die Form der Zeit gebunden ist – womit dieses Bewusstsein der Spontaneität den Status einer Erscheinung hätte und nicht als intime Berührung mit dem Ding an sich begriffen werden könnte. Soll das Letztere möglich sein, darf kein rezeptives Vermögen involviert sein.

Unter der Voraussetzung, dass die „logische Persönlichkeit“ zugleich „praktische Persönlichkeit“ sei⁶⁴⁹, fragt Heimsoeth, ob nicht im sittlichen Bewusstsein die im Apperzeptionsbewusstsein nur punktuell gegebene „Ichrealität“ bestätigt werde und in gewisser Masse „zur Erfüllung“ komme⁶⁵⁰. Das Bewusstsein des Sittengesetzes ist für ihn nicht Bewusstsein einer abstrakt-idealen Wahrheit, die abgelöst vom individuellen Subjekt gegeben sei, sondern ein Bewusstsein, das eine „unmittelbare Sollensbeziehung“ auf mich als existierendes Intelligenz- und Willenswesen sichtbar

⁶⁴⁴ PuD, S. 247

⁶⁴⁵ PuD, S. 248.

⁶⁴⁶ Für Heimsoeth ist das Ich an sich das Ding an sich meiner selbst. Diese Gleichsetzung von Ich an sich und Ding an sich wird von ihm nicht diskutiert.

⁶⁴⁷ PuD, S. 249f.

⁶⁴⁸ Ingeborg Heidemann, Person und Welt, S. 350.

⁶⁴⁹ PuD, S. 250; Die Begriffe entnimmt Heimsoeth der Reflexion 5049 in AA XVIII.

⁶⁵⁰ PuD, S. 250.

macht⁶⁵¹. Im Bewusstsein des Imperativs liegt bereits das Bewusstsein meiner geistigen Selbständigkeit, und somit sind Freiheitsbewusstsein und Gesetzesbewusstsein unzertrennlich miteinander verbunden. Der einzelne Mensch ist es, der im sittlichen Konflikt urteilt, „dass er etwas kann, darum weil er sich bewusst ist, dass er es soll“. Für Heimsoeth bezeichnet das „Faktum der Vernunft“ (AA V 31) und die ihm zugeordnete sittliche „Erfahrung“ die Selbstgegebenheit des individuellen Persönlichkeitsbewusstseins⁶⁵². Die Selbstgesetzgebung sei vor allem ein individuell persönlicher Vollzug des einzelnen Subjekts⁶⁵³. Dem Daseins-Bewusstsein des ‚Ich denke‘ wachse damit eine neue Bestimmung zu, und zwar eine intelligible.

Nach Kant denkt sich jedes Vernunftwesen „durch Freiheit als a priori wirkende Ursache“ (AA IV 450); damit „erkennt“ es sich „durchs moralische Gesetz einerseits als intelligibiles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits als nach dieser Bestimmung in der Sinnenwelt tätig“ (AA V 105). Heimsoeth legt sich das dahingehend zurecht, dass „solches Selbstbewusstsein der intelligiblen und damit auch aufs Sinnliche übergreifenden Selbstbestimmung [...] also einen weiteren und tieferen Kontakt mit dem inneren Ding an sich“ bedeutet⁶⁵⁴. Das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz ist nach Heimsoeth ein „selbstgewirktes“, das unmittelbar aus dem hervorgeht, „was wir selbst tun (Selbstgesetzgeben)“. Damit entspricht dieses „moralische Gefühl“ genau jenem unmittelbaren Apperzeptionsbewusstsein, in welchem die Selbsteinwirkung bewusst ist⁶⁵⁵. Dass hier ein „Gefühl“ mit einem „Bewusstsein“ in Analogie gesetzt wird, muss nicht als Widerspruch verstanden werden: „Wie in der theoretischen Betrachtung nur schwer ein Ort sich finden liess für dies besondere, nicht sinnliche und doch auch nicht intellektuell-anschauliche Bewusstsein [meiner selbst als Selbsttätigkeit; Vf.], so ringt Kant im praktisch-emotionalen Gebiet mit der unabweislichen und doch seinen früheren Begriffen widerstrebenden Anerkennung eines geistigen Gefühls-Bewusstseins. Am Ende setzt sich das geistige Gefühl durch“⁶⁵⁶.

⁶⁵¹ PuD, S. 252.

⁶⁵² PuD, S. 252.

⁶⁵³ PuD, S. 253.

⁶⁵⁴ PuD, S. 253.

⁶⁵⁵ PuD, S. 254f.

⁶⁵⁶ PuD, S. 255.

5.8 Zusammenfassung

Heimsoeth geht davon aus, dass Kant eine bestimmte „Metaphysik“ ein Leben lang beibehalten habe. Er versucht, diese These unter Beweis zu stellen, indem er die Ausarbeitung der kritischen Philosophie durch metaphysische Motive bestimmt sieht. Weiter betrachtet er die kritischen Schriften selbst als eine Propädeutik für eine „praktisch-dogmatische Metaphysik“, zu deren Ausarbeitung Kant aber nicht mehr gekommen sei. Endziel des kantischen Philosophierens sei es gewesen, einen Zugang zum Bereich des Übersinnlichen zu finden. Schon die kritische Philosophie enthalte metaphysische Annahmen, insbesondere über die Dinge an sich. „Jene geistige, von aller Materie abgelöste Welt Gottes, der Intelligenzen, der unsterblichen Seelen, – das sind die Dinge an sich“⁶⁵⁷. Im Selbstbewusstsein komme der Mensch mit seinem Ansich in „Kontakt“, und erst recht führe das Freiheits- und Gesetzesbewusstsein der praktischen Vernunft darauf.

Warum hat die Nachwelt Heinz Heimsoeth als Initiator der metaphysischen Kantinterpretation bezeichnet? Warum nicht Friedrich Paulsen, Max Wundt oder Erich Adickes? Der Grund kann nicht darin liegen, dass er der Erste gewesen wäre, der Kant als Metaphysiker interpretiert hätte. Man wird auch nicht sagen können, dass seine Thesen in hohem Masse einleuchtender seien als jene der anderen Vertreter metaphysischer Kantinterpretation. Zwei Gründe könnten zu dieser Beurteilung geführt haben. Erstens zeichnen sich Heimsoeths Studien durch Differenziertheit, persönliche Distanz und beeindruckende fachliche Kompetenz aus. Zweitens hat er auch nach 1924 metaphysikgeschichtliche Untersuchungen vorgelegt und sich damit in Fachkreisen den Ruf eines hervorragenden und metaphysisch orientierten Historikers der Philosophie erworben.

⁶⁵⁷ SDM, S. 476.

Teil II: Die ontologische Kantinterpretation

6. Nicolai Hartmann

6.1 Biographische Angaben

Nicolai Hartmann wurde am 20. Februar 1882 als Sohn baltisch-deutscher Eltern in Riga geboren. Ab 1902 studierte er Medizin in Dorpat, wechselte aber bereits 1903 zum Studium der Philosophie und der klassischen Philologie nach Petersburg. Von 1905 bis 1907 studierte er in Marburg bei Hermann Cohen und Paul Natorp und promovierte im Sommer 1907 mit der Arbeit *Das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato*. 1909 publizierte er *Platos Logik des Seins* und seine Habilitationsschrift *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik*. Diese Schriften zeigen Hartmann noch als getreuen Vertreter des logischen Idealismus der Marburger Schule. Zwar bewegt sich auch das Platonbuch auf dem systematischen Boden des logischen Idealismus, doch lassen sich durch seine Anknüpfung an Hegels Logik erste Ansätze philosophischer Eigenständigkeit ausmachen⁶⁵⁸. Von 1909 an war er Privatdozent in Marburg, bis er 1914 zum Kriegsdienst einberufen wurde. In diese Zeit fällt eine Entwicklung seines Denkens, die ihn vom logischen Idealismus weg und hin zu einer Beschäftigung mit Fragen der Ontologie führte. Diese Distanzierung von der Marburger Schule ist u.a. durch den Briefwechsel mit Heinz Heimsoeth zwischen 1907 und 1918⁶⁵⁹ dokumentiert⁶⁶⁰. 1919 nahm er seine Lehrtätigkeit in Marburg wieder auf, und 1920 erfolgte seine Ernennung zum ausserordentlichen Professor. Ein Jahr danach erschien sein erstes grosses selbständiges Werk, die *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921). Diese Abhandlung, die in ihrer ontologischen Stossrichtung offen mit der Marburger Schule brach, brachte ihm breite Anerkennung ein. Als er 1922 die Nachfolge von Paul Natorp antrat, war die Selbstauflösung der Marburger Schule vollzogen⁶⁶¹. 1923 bis 1928 war auch Martin Heidegger Professor in Marburg. Im Wettstreit um die Gunst der Studenten war Hartmann der Unterlegene, und so nahm er 1925 einen Ruf nach Köln an. In seiner Kölner Zeit erschien die *Ethik* (1926). Im Jahr 1931 folgte er einem Ruf nach Berlin, wo er bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges lehrte. Die Berliner Zeit bedeutete den Höhepunkt in seinem Schaffen. Innerhalb von sieben Jahren veröffentlichte er vier systematische Hauptwerke, namentlich *Das Problem des geistigen Seins* (1933) und die drei Bände seiner Ontologie, *Zur Grundlegung der Ontologie*

⁶⁵⁸ Martin Morgenstern, Nicolai Hartmann zur Einführung, Hamburg 1997, S. 17.

⁶⁵⁹ Frida Hartmann und Heinz Heimsoeth (Hg.), Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel, Bonn 1978.

⁶⁶⁰ vgl. Ulrich Sieg, Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus, Würzburg 1994, S. 316-324. Sieg zeigt Hartmanns fortschreitende Distanzierung von der Marburger Schule anhand einer Analyse von dessen veröffentlichten Schriften auf.

⁶⁶¹ Hans-Georg Gadamer, Philosophische Lehrjahre, Frankfurt a.M. 1977, S. 222.

(1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt* (1940). Von 1946 bis 1950 wirkte er als Professor der Philosophie in Göttingen. Er starb am 9. Oktober 1950⁶⁶².

6.2 Auseinandersetzung mit Kant

Hartmann kann nicht als Kantinterpret im eigentlichen Wortsinn bezeichnet werden. Er hat nie ein grösseres Werk über Kants Philosophie verfasst. Wie er Kant versteht, kommt meist implizit in seinen Werken zum Ausdruck, die bis zu einem gewissen Grad immer eine Auseinandersetzung mit Kant und dem Neukantianismus sind⁶⁶³. In den 1921 erschienenen und 1925 zum zweiten Mal in erweiterter Form aufgelegten *Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis*⁶⁶⁴ stellt er sein Kantverständnis erstmals dar. Darüber hinaus gibt es zwei Aufsätze, die sich ausschliesslich mit dem grossen Vorgänger beschäftigen und die in den *Grundzügen* entwickelten Ansätze in konzentrierter und geordneter Form vorbringen. *Diesseits von Idealismus und Realismus*⁶⁶⁵ ist aus einem 1922 in der Kant-Gesellschaft gehaltenen Vortrag hervorgegangen und 1924 in den Kant-Studien erschienen; *Kant und die Philosophie unserer Tage*⁶⁶⁶ erschien ebenfalls 1924 und deckt sich, was die zentralen Thesen anbelangt, mit dem im ersten Aufsatz Entwickelten.

Hartmanns Kantinterpretation weist zwei charakteristische Züge auf. Einerseits steht sie unter dem Einfluss der Ansätze der Marburger Schule. Andererseits verfolgt er mit ihr jeweils ein bestimmtes systematisches Interesse, das er wie folgt deklariert: „Nicht als Historiker habe ich von Kant zu sprechen, sondern als Systematiker, nicht zu interpretieren, was Kant gedacht, sondern herauszuheben, womit er uns und kommenden Zeiten vorangeschritten“⁶⁶⁷.

⁶⁶² Zu Hartmanns Biographie: Martin Morgenstern, Nicolai Hartmann zur Einführung, Hamburg 1997, S. 14-28; Wolfgang Harich (Hg. Martin Morgenstern), Nicolai Hartmann – Leben, Werk, Wirkung, Würzburg 2000, S. 1-33.

⁶⁶³ Lewis White Beck: Nicolai Hartmann's Criticism of Kant's Theory of Knowledge (1942) in: Alois Johann Buch (Hg.), Nicolai Hartmann 1882-1982, Bonn 1982, S. 46.

⁶⁶⁴ Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), 3. Auflage, Berlin 1941, zit. MdE.

⁶⁶⁵ Nicolai Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, in: Nicolai Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. II, Berlin 1957, S. 278-322, zit. *Diesseits*.

⁶⁶⁶ Nicolai Hartmann, *Kant und die Philosophie unserer Tage*, in: Nicolai Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. III, Berlin 1958, S. 339-345.

⁶⁶⁷ Hartmann, *Diesseits*, S. 278.

In *Diesseits von Idealismus und Realismus* legt Hartmann eine Art Programm vor zu „einem Kantbuche, das ich nicht selbst schreiben werde, das aber geschrieben werden muss (...)“⁶⁶⁸. Er präsentiert ein Schema, nach welchem er sich Kant interpretiert wünscht.

Sein Konzept systematischer Interpretation fusst auf der Unterscheidung von zwei Denkweisen, der systematischen und der aporetischen. Mit Blick auf die Geschichte der Philosophie stellt er fest, dass jeder Denker der einen oder anderen Denkweise zuzuordnen ist und sich in manchen beide vereinigen. Die systematische Denkweise geht von dem Ganzen eines Systems als Voraussetzung aus. Vom System aus werden die Probleme gelöst oder, wenn sie nicht ins System passen, als falsch gestellte Fragen beiseite geschoben. Dem systematischen Denken geht es darum, die Richtigkeit des vorweggenommenen Systems zu beweisen. Das System ist der „Standpunkt“, von dem aus alles betrachtet wird. Systeme aber sind immer historisch, d.h. sie gehören in eine bestimmte Zeit oder Epoche, in der sie aktuell sind. Sobald ihre Zeit abgelaufen ist, verblassen sie. Die Schwäche der systematischen Denkweise liegt auf der Hand: Sie wählt die Probleme nach dem Kriterium der Dienlichkeit für das jeweilige System aus. Die aporetische Denkweise dagegen geht den umgekehrten Weg. Das Erste sind ihr die philosophischen Probleme, die es zu lösen gilt, sofern sie lösbar sind. Diese von Hartmann selbst bevorzugte und angewendete Denkweise stellt sich „diesseits“ jedes Systems⁶⁶⁹. Ferner ist sie unabhängig von der jeweiligen Epoche, denn die Probleme bleiben immer dieselben.

In Kant sieht Hartmann beide Denkweisen vereinigt. Die systematische Denkweise erkennt er bei Kant darin, dass er sich auf den Standpunkt des transzendentalen Idealismus stellte. Doch man könne ihn nicht ausschöpfen, wenn man ihn in die „Zwangsjacke eines geschichtlichen Standpunktes“ (und sei es auch der eigene Standpunkt) „eingeschnürt sieht“⁶⁷⁰. Das Geheimnis seiner Philosophie bestehe darin, dass sie in seinem System nicht aufgehe. Kants lebendiger Gedanke, der den Problemen folge, sprengte das System unter seinen eigenen Händen. Es ist Hartmanns These, dass in Kants Denken das „entschiedene Übergewicht“⁶⁷¹ auf Seiten des aporetischen Denkens gelegen habe. Die zwei wichtigsten „standpunktlichen Elemente“⁶⁷² im

⁶⁶⁸ Diesseits, S. 279.

⁶⁶⁹ Diesseits, S. 281f.

⁶⁷⁰ Diesseits, S. 280.

⁶⁷¹ Diesseits, S. 283.

⁶⁷² Diesseits, S. 289.

transzendentalen Idealismus sind die Lehre vom „Subjekt überhaupt“ und jene des Dinges an sich, welche beide im Folgenden besprochen werden.

6.3 „Metaphysik“ und „Ontologie“⁶⁷³

Hartmanns Begriff von Metaphysik weicht wesentlich von dem ab, von welchem der junge Kant ausgegangen ist und gegen den er sich in seiner kritischen Phase gewendet hat. Zwar interessiert sich Hartmann wie Kant für Probleme der Ontologie – wenn sich auch seine Auffassung von Ontologie nur partiell mit der kantischen decken dürfte –, die „Problemkomplexe von Gott, Welt und Seele“⁶⁷⁴ aber liegen gänzlich ausserhalb seines Fragehorizonts. Seiner Ansicht nach gibt es philosophische Probleme, die sich nie ganz lösen lassen, in denen immer ein ungelöster Rest bleibt, ein Undurchdringliches, Irrationales. Solche bezeichnet er als „metaphysische Probleme“⁶⁷⁵. Für ihn ist Metaphysik im Wesentlichen eine „Metaphysik der Probleme“⁶⁷⁶.

Beim Umgang mit metaphysischen Problemen hat die Theorie „begreiflich zu machen, was an sich begreiflich ist“⁶⁷⁷. Sie hat das Unbegreifliche zu reduzieren, es auf das kleinste unvermeidliche Mass zu bringen. „Ist das Metaphysische eines Sachverhalts unvertilgbar, so ist es eben geboten, den irreduziblen Rest, das unauflösliche Minimum an Metaphysik, genau zu umreissen und mit ihm, als ewigem ‚X‘, wie mit einer bekannten Grösse zu rechnen“⁶⁷⁸. Anstelle dieses ‚X‘ steht für Hartmann die „metaphysische Hypothese“, die ebenso verfähre wie die naturwissenschaftliche Hypothese. Selbstverständlich lässt sich eine „metaphysische Hypothese“ nicht direkt verifizieren. Wie sonst aber soll sie überprüft werden? Für Hartmann kann das Kriterium nur darin bestehen, ob ein philosophisches Rätsel durch die metaphysische Hypothese verständlicher oder unverständlicher wird, ob man es durch ein kleineres oder grösseres Rätsel ersetzt⁶⁷⁹.

⁶⁷³ Zu Hartmanns Ontologiebegriff vgl. Johannes B. Lotz, Zwei Wege der Ontologie – Nicolai Hartmann und Martin Heidegger, in: Alois J. Buch (Hg.), Nicolai Hartmann, Bonn 1982, S. 208-218.

⁶⁷⁴ MdE, S. 3.

⁶⁷⁵ MdE, S. 12.

⁶⁷⁶ MdE, S. 12.

⁶⁷⁷ MdE, S. 128.

⁶⁷⁸ MdE, S. 128.

⁶⁷⁹ MdE, S. 128.

Zu den metaphysischen Problemen zählt auch das Erkenntnisproblem⁶⁸⁰. Zu seiner Lösung braucht es eine eigens zu diesem Zweck entwickelte „Metaphysik der Erkenntnis“⁶⁸¹. Ein wichtiges Teilproblem der Letzteren ist die objektive Gültigkeit des Apriorischen⁶⁸².

Die Aufgabe, die metaphysischen Fundamente der Erkenntnistheorie bereit zu stellen, teilt Hartmann der Ontologie zu⁶⁸³. Wenn aber der Ontologie die Rolle zufällt, die „metaphysische Hypothese“ zu stellen, dann bleibt die ganze Ontologie hypothetisch. In der Tat konzidiert Hartmann, dass die „kritische Ontologie“, wie er die von ihm angestrebte Ontologie nennt, weder beweisen noch widerlegen kann, dass es ein „Sein der Erkenntnis“ oder ein „Sein des Gegenstandes“ gibt. Sie kann höchstens nachweisen, dass es für beide eine gemeinsame Sphäre gibt, in welcher beide vergleichbar, ja überhaupt in einer gewissen Bezogenheit zueinander stehen⁶⁸⁴.

In den *Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis* legt er noch kein entwickeltes System der Ontologie vor, sondern bloss eine „erste Orientierung“, soweit sie für das Erkenntnisproblem erforderlich ist⁶⁸⁵.

Im Aufsatz *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* (1923) umreißt er die Ontologie schärfer. Sie wird als ein Teil der Kategorienlehre gefasst. Diese ist für Hartmann die echte *philosophia prima*⁶⁸⁶. Als Lehre von den Prinzipien ist sie allen anderen Disziplinen rangmässig vorgeordnet. Jedes Gebiet steht unter eigenen Prinzipien: Das Bewusstsein hat Bewusstseinsprinzipien, die Erkenntnis hat Erkenntnisprinzipien, das Sein hat Seinsprinzipien. Hinsichtlich des Seins unterscheidet Hartmann das reale Sein, in welchem Realprinzipien gelten, und das ideale Sein, in welchem entsprechend Idealprinzipien gültig sind⁶⁸⁷. Die Ontologie macht insofern ein Teilgebiet der Kategorienlehre aus, als sie Prinzipienlehre des Seins⁶⁸⁸ ist. Dabei liegt das Gewicht auf dem realen Sein: Es ist die „Grundfrage der Ontologie: was können wir vom realen Sein als solchem wissen?“⁶⁸⁹

⁶⁸⁰ MdE, S. 3.

⁶⁸¹ MdE, S. 3.

⁶⁸² MdE, S. 5.

⁶⁸³ MdE, S. 6.

⁶⁸⁴ MdE, S. 6f.

⁶⁸⁵ MdE, S. 10.

⁶⁸⁶ Nicolai Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* Erstmals abgedruckt in: Festschrift für Paul Natorp, 1923; in: N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. III, Berlin 1958, S. 277.

⁶⁸⁷ *ibid.*, S. 289.

⁶⁸⁸ *ibid.*, S. 276.

⁶⁸⁹ *ibid.*, S. 274.

Was versteht Hartmann unter „realem Sein“? Dies lässt sich zeigen, indem man von seiner Auffassung von Erkenntnis ausgeht. Für ihn ist Erkenntnis das Bezogensein des Bewusstseins auf ein Ansichseiendes⁶⁹⁰. Der Gegenstand als das an sich Seiende, das in der Erkenntnis erfasst wird, steht unter Seinsprinzipien, und zwar unter Prinzipien des realen Seins. Diese Prinzipien als Kategorien des Gegenstandes sind unabhängig von den Bewusstseins- oder Erkenntniskategorien.

Hartmann sieht seine Ontologie als dritte Stufe einer Entwicklung. Auf der ersten Stufe steht der natürliche Realismus mit seiner Annahme, das Reale sei genauso beschaffen, wie das Erkenntnisbild es darstellt. Die zweite Stufe bilden die „spekulativen Standpunkte“, am ausgeprägtesten die idealistischen. Diese stellen die naiv realistische Ansicht auf den Kopf, indem sie die Richtigkeit des Erkenntnisbildes ebenso fallen lassen wie die Realität des erkannten Gegenstandes⁶⁹¹. Die Ontologie Hartmanns als dritte Stufe nimmt den Mittelweg zwischen den beiden vorangehenden. Ihre These ist: Es gibt ein reales Seiendes ausserhalb des Bewusstseins, ausserhalb der logischen Sphäre und der Grenzen der *ratio*. Die Objekterkenntnis gibt ein Stück von diesem Seienden wieder. Aber das Erkenntnisbild deckt sich nicht mit dem Seienden, das es abbildet, es ist weder vollständig noch dem Seienden ähnlich. Hartmanns Ontologie nimmt nach seinem Dafürhalten das auf, worin der naive Realismus und die spekulativen Standpunkte recht haben⁶⁹².

Der zentrale Begriff einer Ontologie ist der Begriff des Seins. Was versteht Hartmann darunter? Das Sein ist das, „welches allem Seienden als Seienden zukommt“⁶⁹³. Wie Aristoteles fasst Hartmann es als ein Letztes, das sich nicht definieren lässt. Definieren kann man nur aufgrund eines anderen, das quasi „hinter“ dem Gesuchten steht. Das Sein steht mit dieser Eigenschaft nicht allein. Auf allen Problemgebieten gibt es je ein Letztes, das nicht näher bestimmt werden kann: niemand könne definieren, was Geist, was Bewusstsein, was Materie sei⁶⁹⁴.

⁶⁹⁰ *ibid.*, S. 269.

⁶⁹¹ MdE, S. 181f.

⁶⁹² MdE, S. 182.

⁶⁹³ Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie* (1934), Berlin 1965, S. 43.

⁶⁹⁴ *ibid.*

6.4 Das „Subjekt überhaupt“

Hartmann fasst die Ausdrücke, „Subjekt überhaupt“, „transzendentes Subjekt“, „Bewusstsein überhaupt“, „transzendentes Bewusstsein“ als Synonyme auf⁶⁹⁵. Auffällig ist, dass man in der *Kritik der reinen Vernunft* sowie in den *Prolegomena* – und sogar im Gesamtwerk – den Begriff „Subjekt überhaupt“ vergeblich sucht. Kant hat ihn offenbar selbst nicht verwendet⁶⁹⁶. Aber gerade dieser Ausdruck wird von Hartmann weitaus am meisten gebraucht, und er bezeichnet ihn gar als „kantischen Grundbegriff“⁶⁹⁷. Über den Ursprung des Begriffes legt er allerdings keine Rechenschaft ab. Eingeführt wird der Begriff am Anfang der *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, dort, wo Hartmann über die Logik, verstanden als Wissenschaft vom Denken, schreibt: „Gemeint ist damit nicht das Denken des empirischen Bewusstseins, sondern das ideale Denken eines Bewusstseins überhaupt, in welchem alle individuelle Bedingtheit, Vermischtheit, Fehlerhaftigkeit, kurz alle ‚Unreinheit‘ und Unfreiheit vom gedanklich Strukturellen ausgeschaltet bleibt. Das Urteil gilt dann als ‚Setzung‘ des Subjekts überhaupt, (...)“⁶⁹⁸. Und von hier an gebraucht er abwechselnd „Subjekt überhaupt“ oder „Bewusstsein überhaupt“. Gemeint ist damit offenbar ein Bewusstsein, das von allem Individuellen befreit ist. Aus der Stelle wird allerdings nicht klar, ob es sich um ein „Bewusstsein im allgemeinen“ oder um ein (möglicherweise hypostasiertes) „Allgemeinbewusstsein“ handelt.

Der Begriff des „Bewusstseins überhaupt“ hebt sich von dem des „Subjekts überhaupt“ insofern ab, als er in nachkantischer Zeit zu einem festen Bestandteil der philosophischen Terminologie geworden ist. Wie andere philosophische Begriffe erlebte auch dieser mit der mannigfachen Verwendung durch verschiedene Autoren vielfältige Bedeutungsverschiebungen. So wurde er von den Deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel, von Neukantianern wie Riehl und Rickert verwendet, aber

⁶⁹⁵ Dies wird an wenigen Stellen ausdrücklich (Diesseits, S. 286; MdE, S. 146). In MdE verwendet er die vier Ausdrücke wechselweise.

⁶⁹⁶ Dies liess sich erhärten durch: Andreas Roser und Thomas Mohrs (Hg.), Kant-Konkordanz, Band 6, S. 659-672 (Stichwort „Subjekt“), Hildesheim/Stuttgart/New York 1993. Der Korrektheit halber muss erwähnt werden, dass das Wort „Subjekt“ und „überhaupt“ tatsächlich ein Mal, und zwar in Ausgabe A der KrV hintereinander stehen, so dass man meinen könnte, Kant spreche von einem „Subjekt überhaupt“. Der Zusammenhang zeigt aber, dass dem nicht so ist: „Die berückichtigte Frage (...) würde also (...) darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subjekt überhaupt, äussere Anschauung, nämlich die des Raumes (...) möglich sei.“ (A393) Es geht hier aber nicht um das „Subjekt überhaupt“, sondern um die Frage, wie in einem Subjekt äussere Anschauung überhaupt möglich sei. Das „überhaupt“ im Satz bezieht sich nicht auf „Subjekt“ sondern auf „möglich sei“.

⁶⁹⁷ MdE, S. 195.

⁶⁹⁸ MdE, S. 23.

auch Vertreter des Positivismus entliehen ihn, und im 20. Jahrhundert machte zum Beispiel Karl Jaspers von ihm Gebrauch⁶⁹⁹.

In den *Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis* stellt Hartmann unter anderem den Standpunkt des transzendentalen Idealismus dar. Nach der Phänomenologie der Erkenntnis und der Aufstellung der sich aufdrängenden Aporien behandelt er die „Standpunkte und Lösungsversuche“ hinsichtlich des Erkenntnisproblems.

Zunächst aber hält er fest, dass die „metaphysische Schwierigkeit des Erkenntnisproblems“ allein am „Dualismus von Subjekt und Objekt“ hänge⁷⁰⁰. Für Hartmann darf diese Zweiheit nicht als „Urgeschiedenheit“ angesehen werden, als etwas, das primär gegenüber der Erkenntnisrelation ist. Die Erkenntnisrelation wäre so „weder in sich selbst zu verstehen noch mit dem Wesen der urgeschiedenen Glieder zu vereinigen“⁷⁰¹. Die Lösung des Erkenntnisproblems würde damit unmöglich. Daraus folgt, dass die Dualität von Subjekt und Objekt sekundär in Bezug auf eine sie umspannende Einheit ist, die als das Primäre und Übergeordnete gelten muss: „Die Erkenntnisrelation lässt sich aus ihr wenigstens prinzipiell verstehen“⁷⁰².

Sämtliche Lösungsversuche des Erkenntnisproblems beruhen nach Hartmann auf dieser Annahme einer Ureinheit. Darum haben sie alle die Form eines Monismus im weiteren Sinne. Das ist „kein Vorurteil der Theorie. Das Problem selbst verlangt es so, die Relation bedeutet schon selbst die Einheit“⁷⁰³. Es gibt drei Weisen, wie die übergeordnete Einheit gedacht werden kann.

- i) Das Objekt ist dem Subjekt übergeordnet und determiniert es im Erkenntnisakt.
- ii) Das Subjekt ist dem Objekt übergeordnet und bringt es im Erkenntnisakt hervor, ohne seinerseits etwas von ihm zu empfangen.

⁶⁹⁹ Eine detaillierte Untersuchung über den Begriff des „Bewusstseins überhaupt“ hat Hans Amrhein in seiner Schrift *Kants Lehre vom ‚Bewusstsein überhaupt‘ und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart* (Kant-Studien, Erg.-H. 10, Berlin 1909) vorgelegt. Er wendet dabei begriffsstatistische Methoden an. Das „Bewusstsein überhaupt“ ist nach Amrhein der ‚Ort‘, wo die Verknüpfung von Wahrnehmung durch Kategorien stattfindet. Es hebt sich vom Bewusstsein der einzelnen Person ab. Das „überhaupt“ im Begriff des „Bewusstseins überhaupt“ habe ursprünglich logisch-verallgemeinernde Funktion gehabt. Kant habe damit das Allgemeine und Generelle am Bewusstsein gemeint (S. 69). Urteile, die durch das „Bewusstsein überhaupt“ gefällt werden, sind notwendig, allgemeingültig und objektiv (S. 86). Amrhein konstatiert allerdings eine „leise, aber bedeutsame“⁶⁹⁹ Bedeutungsverschiebung bereits bei Kant: Zum Zwecke der Verallgemeinerung und Veranschaulichung wird aus dem „Bewusstsein im allgemeinen“ ein Allgemeinbewusstsein (S.70).

⁷⁰⁰ MdE, S. 125.

⁷⁰¹ MdE, S. 125.

⁷⁰² MdE, S. 125.

⁷⁰³ MdE, S. 125.

- iii) Subjekt und Objekt sind beide einem dritten untergeordnet, das nicht in Erscheinung tritt, aber beide ursprünglich vereinigt und zwischen ihnen die Relation vermittelt⁷⁰⁴.

Alle drei, so Hartmann (der selbst die dritte Lösung favorisiert) behaupten mehr „als die gegebenen Anhaltspunkte des Problems rechtfertigen können. Alle drei sind metaphysische Lösungen“⁷⁰⁵. Zwangsläufig fällt so sowohl Kants Theorie als auch sein eigener Ansatz unter die „metaphysischen Lösungen“.

Um sich dem transzendentalen Idealismus vom empirischen her zu nähern, führt Hartmann einen erweiterten Erkenntnisbegriff ein. Erkenntnis muss nicht nur als der Akt der Objekterfassung durch ein einzelnes Subjekt aufgefasst werden, es gibt auch die Erkenntnis im Grossen, den „sicheren Gang der Wissenschaft“. Diese Art von Erkenntnis geht in geschichtlicher Entfaltung über das einzelne Subjekt hinweg, sie hat aus der Sicht des einzelnen Subjekts etwas Objektives, Übergreifendes. Die Sphäre, in der sich diese Erkenntnis immer weiter ausbreitet, nennt Hartmann mit Kants Begriff die Sphäre „möglicher Erkenntnis“⁷⁰⁶. In Anknüpfung an die Marburger Schule versteht er unter „Erkenntnis“ die wissenschaftliche Erkenntnis, das überindividuelle Erkennen der Wissenschaft⁷⁰⁷. Und entsprechend ist der unendlich grosse Bereich, in dem sich Wissenschaft entfalten und Erkenntnisse sammeln kann, der Bereich möglicher Erfahrung.

Als Bereich möglicher Erfahrung, fährt Hartmann fort, wurde so die Objektseite der Erkenntnis in einem ganz weiten, niemals abschliessbaren Sinn gefasst. Ihm kann auf der Subjektseite nicht das einzelne Subjekt gegenübergestellt werden, denn dieses ist empirisch real, der Bereich möglicher Erfahrung kann dagegen nicht als empirisch real bezeichnet werden. „Aber da Erkenntnis als Gang der Wissenschaft eine geschichtliche Realität ist, so hat es einen ganz bestimmten philosophischen Sinn, ihr das Korrelat eines idealen Subjekts im grossen Stil gegenüberzustellen, ein ‚Subjekt überhaupt‘ oder ein ‚transzendentes Subjekt‘“⁷⁰⁸. Das „Subjekt überhaupt“ ist als ein Analogon zum empirischen Subjekt zu verstehen, wie der Bereich „möglicher Erfahrung“ das Pendant zu den einzelnen empirischen Objekten vorstellt. Sowenig der Bereich der „möglichen Erfahrung“ empirisch real ist, so auch das „Subjekt überhaupt“.

⁷⁰⁴ MdE, S. 125f.

⁷⁰⁵ MdE, S. 126.

⁷⁰⁶ MdE, S. 145.

⁷⁰⁷ Zum Beispiel bei Hermann Cohen, vgl. Klaus Christian Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, Frankfurt am Main 1993, S. 281.

⁷⁰⁸ MdE, S. 145f.

An diesem Punkt sieht Hartmann nun den letzten Schritt zum transzendentalen Idealismus vollzogen: „Bezieht man nun die These des Idealismus auf dieses ‚transzendente Subjekt‘, so wird das Objekt zum Produkt des letzteren und der Standpunkt wird zum ‚transzendentalen Idealismus‘“⁷⁰⁹. Die „These des Idealismus“ besagt, dass das Subjekt die Welt der Objekte als seine Vorstellungen selbst hervorbringt. Wenn Hartmann diese These nun auf das „Subjekt überhaupt“ anwendet, dann ist die Welt eine Vorstellung des „Subjekts überhaupt“, und die Konsequenz davon besteht darin, dass das „Objekt“ zum „Produkt“ des „Subjekts überhaupt“ wird. Die Wissenschaft, die Gesetze, die sie auffindet, sind Produkt des „Subjekts überhaupt“. Die erste Bedingung, unter der diese erweiterte Subjektthese „als kritisch-ideale“ zu Recht besteht, ist, dass dieses nicht zu einem realen hypostasiert werde und den metaphysischen Charakter eines *intellectus infinitus* annehme⁷¹⁰. Der transzendente Idealismus vermeidet es gerade, ein letztes Wirkliches zugrunde zu legen. Wirklichkeit gilt ihm als Kategorie und darf nur auf Erscheinungen angewendet werden.

In dieser Interpretation rückt Hartmann Kants transzendentalen Idealismus sehr nahe an die Auffassungen der Marburger Schule: In ihr wird die wissenschaftliche Erkenntnis als Faktum vorausgesetzt, sie wird als Erzeugnis des erkennenden Denkens aufgefasst, und die Aufgabe der Philosophie besteht darin, die Grundlagen im erkennenden Denken zu ermitteln.

Welches Problem hat Kant zur Einführung des „Subjekts überhaupt“ bewogen? Nach Hartmann ging er vom Problem der apriorischen Erkenntnis aus. Bei Kant gelte grundsätzlich, dass nur das a priori eingesehen werden kann, was dem Subjekt angehört und aus ihm entspringt. Wäre dabei vom einzelnen Subjekt die Rede, so geriete er in den „unhaltbaren empirischen Idealismus“, der die Dinge für bloße Vorstellungen des empirischen Subjekts erklärt und dabei in die unlösbare Aporie fällt, nicht erklären zu können, wie das Subjekt dazu kommt, seine eigenen, selbst geschaffenen Gebilde für gegebene Objekte anzusehen⁷¹¹. Deshalb erzeugt er den Begriff des „Subjekts überhaupt“, und zwar nach Analogie des empirischen Subjekts. Es ist das „ins Grosse, Allgemeine, Überempirische projizierte menschliche Subjekt“⁷¹². Dieses „Subjekt

⁷⁰⁹ MdE, S. 146.

⁷¹⁰ MdE, S. 146.

⁷¹¹ Diesseits, S. 286.

⁷¹² *ibid.*

überhaupt“ bildet nun Hartmann zufolge die umfassende Sphäre, innerhalb deren sich das empirische Subjekt und das empirische Objekt gegenüber stehen, beide aber unter den gleichen Prinzipien, nämlich unter Raum, Zeit und den Kategorien⁷¹³. So kann Kant erklären, wie synthetische Urteile apriori möglich sind. Denn wenn das Objekt und sein Erkenntnisbild auf den gleichen Gesetzen und Formen basieren, so müssen sie einander entsprechen⁷¹⁴.

Hartmann bezeichnet das „Subjekt überhaupt“ als ein „metaphysisches Schema“. Seiner Ansicht nach führt es keine Subjektcharaktere mit sich. Es hat für ihn nur einen Sinn: Es beantwortet die Frage, wie das empirische Subjekt synthetisch apriorische Urteile fällen kann, Urteile über das empirische Objekt, die nicht einem Sichdarbieten des Objekts entnommen sind, sondern vom Subjekt selbständig der Objektvorstellung eingefügt werden – ohne das Wesen des empirischen Objektes zu verfehlen. Die Antwort liegt im Schema: das empirische Subjekt urteilt unter Gesetzen, die gar nicht die seinen allein sind, sondern die des „Subjekts überhaupt“, und die Sphäre des „Subjekts überhaupt“ umfasst das empirische Objekt mit, über das geurteilt wird. Dasselbe Objekt ist nun also für das „Subjekt überhaupt“ transzendental ideal, während es dem empirischen Subjekt als „äusseres, unabhängiges Gebilde“ gegenüber steht, „denn nicht seine Prinzipien sind es, von denen es konstituiert wird“⁷¹⁵.

Die erkennenden Subjekte und die von ihnen erkannten Objekte müssen in einer gemeinsamen Gesetzessphäre liegen. Erkenntniskategorien und Seinskategorien müssen teilweise identisch sein, um dort, wo sie identisch sind, apriorische Erkenntnis möglich zu machen. Diese umspannende Sphäre der Prinzipien ist aber für Hartmann eine „Seinssphäre“, nicht wie für Kant eine Subjektsphäre. Liesse man an der kantischen Sphäre des „Subjekts überhaupt“ den „Rest des Subjektivismus“ fallen, so stehe man schon mitten in der kritischen, d.h. seiner – Hartmanns – Ontologie: „Die umspannende Sphäre der Prinzipien erweist sich dann unmittelbar als Seinssphäre“⁷¹⁶.

Kant verlegt für Hartmann die Gesetze ins Subjekt, und zwar ins „Subjekt überhaupt“ als eine überindividuelle, trotzdem subjektive Sphäre. Die Erklärung dafür, dass er trotz des „obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile“ (A158/B197) auf das „Subjekt überhaupt“ abstelle, liegt für Hartmann darin, dass er den Standpunkt des

⁷¹³ ibid., S. 287.

⁷¹⁴ MdE, S. 147.

⁷¹⁵ Diesseits, S. 287.

⁷¹⁶ MdE, S. 190.

transzendentalen Idealismus eingenommen und von ihm her gedacht habe. Hartmann betrachtet also das „Subjekt überhaupt“ insofern als „rein standpunktliches Element“⁷¹⁷. Für ihn ist Kant damit über ein notwendiges Minimum an Metaphysik bereits hinausgegangen, wird doch die Subjektivität der Gesetzessphäre vom Problem nicht verlangt.

Hartmanns Auffassung des „Subjekts überhaupt“ ist durch einen Zwiespalt gezeichnet, der für ihn selbst auf eine Aporie hinausläuft, die tief „ins Ungewisse“ führt. Als Träger „des ganzen Baues“ des transzendentalen Idealismus identifiziert er das Bewusstsein überhaupt. Es steht seiner Ansicht nach als das „letzte Reale“ „hinter der Idealität seiner Gebilde“. Das widerspreche aber der Art, wie es ursprünglich angenommen worden sei, nämlich als das ideale Korrelat des Erkenntnisprogresses. „Ist es also bei Kant doch schon hypostasiert? Als Träger des Realen kann es diesem Vorwurf nicht gut entgehen“⁷¹⁸. Denn, so Hartmann, das Bewusstsein überhaupt als „Vehikel des Erscheinens“ muss Realität haben, sonst kann es Erscheinung gar nicht geben, sie wäre nichts als Schein. Damit aber wäre ein Ding an sich (das als real verstandene Bewusstsein überhaupt) zur Grundlage des Systems gemacht, ein Ding an sich, dessen Erkennbarkeit grundsätzlich anerkannt wäre, während Kant die Dinge an sich grundsätzlich für unerkennbar erklärt hat.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hartmann das Bewusstsein überhaupt bei Kant als den Träger des Systems der Erkenntnis auffasst. Ursprünglich eingeführt als ideales Korrelat zum Erkenntnisfortschritt, wird es aufgrund der systematischen Voraussetzungen zu einer hypostasierten, überindividuellen *ratio*. Obwohl von Kant als subjektive Sphäre der Gesetze gefasst, kann Hartmann in ihr keine subjektiven Charakterzüge entdecken. Wenn man ihr aber das Subjektive nimmt, dann ist sie eine Seinssphäre, und man steht damit in der kritischen Ontologie Hartmanns.

6.5 Das Ding an sich

Zwar stellt Hartmann mit einer gewissen historischen Distanz fest, dass Kants Formulierungen bezüglich des Dinges an sich eine Vielheit von Deutungen zulassen,

⁷¹⁷ Diesseits, S. 289.

⁷¹⁸ MdE, S. 149.

dass sich aber auch sowohl die nachkantische realistische wie auch die idealistische Interpretation in Probleme verstrickt hätten⁷¹⁹. Seine eigene Interpretation ist deutlich von seinem systematischen Problemendenken geprägt, so dass sie sich ohne Vergegenwärtigung des Letzteren nicht verstehen lässt.

Hinsichtlich der Stellung des Dinges an sich innerhalb des transzendentalen Idealismus scheint Hartmann zu schwanken. In den *Grundzügen* schreibt er, das System des transzendentalen Idealismus habe „keinen rechten Raum“ für das Ding an sich, „sollte seiner auch theoretisch nicht bedürfen“⁷²⁰. In *Diesseits* nennt er es ein „standpunktliches Element“, und macht es damit zu einem Teil des transzendentalen Idealismus. Ihn selbst beschäftigt die Frage nach dem Verhältnis von Erscheinung und jenem an sich Seienden, das erscheint.

Seiner Ansicht nach sind Erscheinung und Ding an sich bei Kant dadurch strikt getrennt, dass die Erscheinung für erkennbar, das Ding an sich dagegen für schlechthin unerkennbar gilt. In diesem Sinne versteht er auch Kants Begriff des „Noumenon“, der nur im negativen Sinn, nämlich als Grenzbegriff der Erkenntnis⁷²¹, Geltung hat.

Doch sieht er einen „positiven Sinn des Noumenon“ in der Lehre vom „transzendentalen Gegenstand“. Nach seiner Auffassung bezeichnet Kant mit diesem Ausdruck „gleichsam das verlängerte ‚empirische Objekt‘“⁷²², zu dem die „Totalität der Bedingungen“⁷²³ gehört. Der transzendente Gegenstand „ist derjenige Teil des Objekts, der ausserhalb der Reichweite möglicher Erfahrung, und deswegen (nach dem Restriktionsgesetz) auch ausserhalb der Reichweite der Kategorien fällt“⁷²⁴, der Teil des Objekts, der jenseits der Grenzen des Bewusstseins überhaupt zu liegen kommt. Diese Lage kennzeichnet für Hartmann das Ding an sich im kantischen System. In der Lehre vom „transzendentalen Gegenstand“ durchbricht in seinen Augen das *Problem* das „künstliche System“ des transzendentalen Idealismus⁷²⁵.

⁷¹⁹ MdE, S. 219.

⁷²⁰ MdE, S. 148.

⁷²¹ Diesseits, S. 289.

⁷²² *ibid.*

⁷²³ MdE, S. 226. Den Begriff der „Totalität der Bedingungen“ gebraucht Kant allerdings im Zusammenhang mit dem „transzendentalen Vernunftbegriff“ (Idee) (A322/B379), und in der *Kritik der praktischen Vernunft* im Zusammenhang mit dem Ding an sich (AA V 107)), nicht aber bezüglich des „transzendentalen Gegenstandes“. Es ist daher zu fragen, wie Hartmann dazu kommt, den Begriff des „transzendentalen Gegenstandes“ mit jenem der „Totalität der Bedingungen“ in Verbindung zu bringen. Er bringt keine Belege für seine Interpretation bei.

⁷²⁴ Diesseits, S. 289.

⁷²⁵ *ibid.*, S. 290.

Nach seiner eigenen Auffassung ist eine strikte Trennung von Erscheinung und Ding an sich schlicht falsch. Es kann nicht sein, dass der Gegenstand durch die Grenze des Bewusstseins überhaupt (also des Erfahrungs- und Kategorienbereichs) in zwei heterogene Teile zerschnitten wird, einen empirischen und einen transzendentalen, einen bloss als Erscheinung seienden und einen an sich seienden. Für ihn ist Erkenntnis bezogen auf den transzendentalen Gegenstand⁷²⁶, d.h. für ihn ist das Ding an sich der Erkenntnisgegenstand selbst, „sofern nämlich er als Ganzes gemeint ist, aber nur als Bruchstück erfasst wird“⁷²⁷. Zum Ding an sich wächst sich der Gegenstand aus, sofern er sich über die Grenze der Objektivierung hinaus fortsetzt.

Hartmann findet einige Entsprechungen zwischen seinem Modell der „ontologischen Sphärenlagerung“⁷²⁸ und Kants Theorie. In seinem Modell bildet das einzelne empirische Subjekt die innerste Sphäre, die sich bildlich als Kreis darstellen lässt. Es ist umgeben von einem „Hof der Objekte“ als dem Bereich derjenigen Gegenstände, die dem Subjekt wirklich objiziert sind – im Bild wiederum ein Kreis, der den ersten umschliesst. Dieser ist seinerseits umgeben von der „transobjektiven Seinssphäre“, als dem Bereich all jenes Seienden, das dem Subjekt nicht objiziert ist. Die transobjektive Seinssphäre wird noch einmal unterteilt durch die „Grenze der Erkennbarkeit“ – im Bild wiederum ein Kreis, der die beiden ersten Kreise umfasst. Was innerhalb dieser Grenze liegt, kann vom Subjekt grundsätzlich erkannt werden, was dagegen ausserhalb liegt, kann für das Subjekt prinzipiell nicht Objekt werden⁷²⁹. Nach Hartmann deckt sich der „Hof der Objekte“ mit der wirklichen Erfahrung bei Kant, das Transobjektive bis zur Erkennbarkeitsgrenze entspricht dem Bereich möglicher Erfahrung. Und „erst der jenseits der Erkennbarkeitsgrenze liegende Teil des Transobjektiven würde dem Kantischen ‚Ding an sich‘ entsprechen (...)“⁷³⁰.

6.6 Zusammenfassung

Hartmanns Sicht auf Kant ist in ihren Ansätzen geprägt von den Auffassungen der Marburger Schule, aus der er hervorging, von der er sich auch im Rahmen der Ausarbeitung seiner Metaphysik der Erkenntnis absetzt. In seiner Kantinterpretation

⁷²⁶ ibid.

⁷²⁷ MdE, S. 226.

⁷²⁸ MdE, S. 207.

⁷²⁹ MdE, S. 198.

⁷³⁰ MdE, S. 200.

geht es ihm nicht darum, den „historischen“ Kant darzustellen, sondern jene Elemente aufzufinden, die für seine eigene Problemstellung von Bedeutung sind.

Bei Kant sieht Hartmann sowohl das systematische wie auch das von ihm bevorzugte problematische Denken vereinigt. In systematischer Hinsicht hat Kant seiner Ansicht nach den Standpunkt des transzendentalen Idealismus eingenommen. Als dessen zentralen Begriff bestimmt er das „Subjekt überhaupt“ als die – empirische Subjekte und Objekte umschliessende – Sphäre der Prinzipien. Anhand dieser „metaphysischen Hypothese“ erkläre Kant die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Für Hartmann ist der Subjektcharakter dieser Sphäre nicht ein Element, das vom Problem gefordert würde, er rührt vielmehr von der vorgängigen Einnahme des transzendental-idealistischen Standpunktes durch Kant her. Das Problem fordert lediglich, dass Subjekt und Objekt in einer gemeinsamen Sphäre liegen, die aber nicht subjektiv sein muss, und von Hartmann als Seinssphäre aufgefasst wird. Zwar war das „Subjekt überhaupt“ von Kant als Korrelat des Erkenntnisfortschrittes eingeführt worden. Wenn es aber die Funktion eines Trägers aller Erscheinungen haben soll, muss es zwangsläufig real sein. So läuft Kants System in seiner Konsequenz auf eine Hypostasierung des „Subjekts überhaupt“ hinaus. – Hartmann kritisiert die scharfe Trennung von Erscheinung und an sich Seiendem, die sich vor allem im Begriff des „Noumenon“ manifestiert. Seiner Ansicht nach ist das an sich Seiende bei Kant das, was er selbst als das jenseits der Grenze der Objektivation Liegende fasst. Er trägt diesen Begriff des an sich Seienden in Kants Begriff des „transzendentalen Gegenstandes“ hinein. In diesem Begriff durchbreche das Problem das künstliche System des transzendentalen Idealismus.

7. Martin Heidegger

I. Teil: Einleitung

7.1 Biographische Angaben

Martin Heidegger, geboren am 26.9.1889 in Messkirch (Baden), studierte von 1909 bis 1911 Theologie an der Universität Freiburg im Breisgau. Dann wechselte er zur Philosophie. 1913 schloss er sein Studium formell ab. 1914 promovierte er mit *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. Seit 1913 und verstärkt ab 1914 widmete er sich dem Studium der Schriften Edmund Husserls. Seine Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916) war in ihrer Methode bereits phänomenologisch angelegt. 1916 kam Edmund Husserl als Nachfolger Heinrich Rickerts, der Heidegger im Sinne des von ihm vertretenen neukantianischen Ansatzes gefördert hatte, nach Freiburg. 1919 wurde Heidegger Husserls Assistent.

1922 folgte der 33-Jährige einem Ruf an die Universität Marburg, wo er bis 1928 als Extraordinarius lehrte. In diese Zeit fällt die Ausarbeitung seines Hauptwerkes *Sein und Zeit* und die intensive Auseinandersetzung mit Kant. 1928 übernahm er den philosophischen Lehrstuhl als Nachfolger Husserls in Freiburg, wo er 1933 bis 1934 auch das Amt des Rektors bekleidete. 1945 wurde ihm wegen seines politischen Verhaltens während der nationalsozialistischen Herrschaft die Lehrerlaubnis entzogen. Sechs Jahre später hob man das Lehrverbot auf, und so hielt Heidegger im Wintersemester 1951/52 wieder seine erste Vorlesung als ordentlicher Emeritus. Philosophisch vollzog er seit 1930 eine Wendung zu einem neuen Denkansatz hin, die von ihm so genannte „Kehre“. Er publizierte weiterhin und hielt Vorträge und Seminare.

Am 26.5.1976 starb er in Freiburg⁷³¹.

⁷³¹ Zu Heideggers Biographie: Walter Biemel, Heidegger, Hamburg 1973; Hugo Ott, Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a.M. 1988; Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit, München 1994; Silvio Vietta, Martin Heidegger, in: Bernd Lutz, Metzler Philosophenlexikon, 2. Aufl., Stuttgart/Weimar 1995, S. 358-371.

7.2 Literaturbasis

Im Wintersemester 1925/26 las Heidegger über *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*⁷³². Im zweiten Teil dieser Vorlesung interpretierte er aus der *Kritik der reinen Vernunft* die transzendente Ästhetik, die transzendente Deduktion nach Ausgabe B und das Schematismuskapitel. In der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie*⁷³³, gehalten im Sommersemester 1927, erläuterte er zu Beginn den kantischen Seinsbegriff anhand von Kants Widerlegung des „ontologischen“ Gottesbeweises. Im Wintersemester 1927/28 folgte eine Vorlesung, die allein Kant gewidmet war. Unter dem Titel *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*⁷³⁴ interpretierte Heidegger äusserst detailliert die transzendente Ästhetik und die transzendente Logik bis hin zur transzendentalen Deduktion der ersten Ausgabe.

1929 erschien sein Kantbuch unter dem Titel *Kant und das Problem der Metaphysik*⁷³⁵. Im Vorwort hielt er fest, dass er das Wesentliche dessen, was er in diesem Buch abhandle, bereits in der Kant-Vorlesung und mehrfach in Vorträgen und Vortragsreihen mitgeteilt habe. Das Buch ist aber dieser Aussage zum Trotz nicht nur eine Repetition von schon Gesagtem. Vergleicht man es mit der Kantvorlesung, fällt zweierlei auf: Erstens hat sich Heideggers Interesse verschoben, denn jetzt geht es ihm darum, die „innere Bewegung“⁷³⁶ der kantischen „Grundlegung“⁷³⁷ Schritt für Schritt zu verfolgen. Ziel ist es, das „innere Geschehen“⁷³⁸ dieser kantischen Grundlegung sichtbar zu machen. Er ortet es im Zurückweichen Kants vor dem von ihm gelegten Grund. Deshalb folgt die Disposition des Kantbuches nicht mehr dem Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern ist auf die Darstellung dieses „inneren Geschehens“ angelegt. Zweitens geht er in seiner Interpretation vielerorts einen Schritt weiter, verschärft seine Thesen, radikalisiert seine Beurteilungen. Das Buch wurde vielfach rezensiert⁷³⁹.

⁷³² Martin Heidegger, Gesamtausgabe (GA) Bd. 21, Frankfurt a.M. 1976, zit. L.

⁷³³ GA, Bd. 24, Hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1975, zit. GP.

⁷³⁴ GA, Bd. 25, Hg. Ingrid Görland, Frankfurt a.M. 1977, zit. KV.

⁷³⁵ GA, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1991, zit. KPM.

⁷³⁶ KPM, S. 43.

⁷³⁷ Heidegger versteht Kants *Kritik der reinen Vernunft* als eine Grundlegung der Metaphysik, s.u. Kap. 5.

⁷³⁸ KPM, S. 205.

⁷³⁹ Hans Martin Sass führt in seiner Heidegger-Bibliographie (Meisenheim an der Glan, 1968) für die Jahre 1928 bis 1932 15 Rezensionen an. Charles M. Sherover ist trotzdem der Ansicht, Heideggers Kant-Buch sei zu wenig beachtet worden: „It is then strange that the Kant-book has not received much critical attention, has been largely ignored in the debates concerning the meaning of what Heidegger has been saying, or has been cavalierly dismissed as ‚bad Kant‘“ (Heidegger, *Kant & Time*, Washington D.C., 1988, S. 6).

Im Sommersemester 1930 hielt Heidegger die Vorlesung *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*⁷⁴⁰, worin er sich mit den kantischen Begriffen von Kausalität und Freiheit, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* gebraucht werden, auseinander setzte. Es folgte schliesslich im Wintersemester 1935/36 die Vorlesung *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*⁷⁴¹. Die kleine Schrift *Kants These über das Sein*⁷⁴² (1962) ist Heideggers letzte Publikation zu Kant.

Ich werde mich in dieser Untersuchung auf die Schriften der 1920er Jahre beschränken. Im Zentrum steht *Kant und das Problem der Metaphysik*. Die Beschäftigung mit Kant gehört zeitlich und thematisch ins direkte Umfeld von *Sein und Zeit*⁷⁴³. Hierzu sind auch die Vorlesungen *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*⁷⁴⁴ (1925), *Die metaphysischen Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*⁷⁴⁵ (1928) und *Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*⁷⁴⁶ (1929/30) zu zählen, ferner die Antrittsvorlesung in Freiburg mit dem Titel *Was ist Metaphysik?*⁷⁴⁷ (1929) und schliesslich die kleine Abhandlung *Vom Wesen des Grundes*⁷⁴⁸.

7.3 Methode, Hintergrund und Fragestellung von Heideggers Kantinterpretation

7.3.1 Die Methode

Klar ist zunächst, worum es Heidegger *nicht* geht: den historischen Kant ans Licht zu bringen. Diese Aufgabe überlässt er, wie er in der Vorrede zur zweiten Auflage (1950) seines Kantbuches schreibt, der „historischen Philologie“. Vielmehr beansprucht er, mit Kant in ein „denkendes Gespräch zwischen Denkenden“⁷⁴⁹ zu kommen. Und dieser Anspruch erstreckt sich auf seine ganze Auseinandersetzung mit Kant, ja, wohl auf jede Beschäftigung mit einem philosophischen Vorgänger; schon früh hatte er sich den Ruf erworben, die philosophischen Texte der Tradition in einzigartiger Weise zu neuem

⁷⁴⁰ GA, Bd. 31, Hg. Hartmut Tietjen, Frankfurt a.M. 1982.

⁷⁴¹ GA, Bd. 41, Frankfurt a.M. 1962.

⁷⁴² M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, Frankfurt a. M. 1963.

⁷⁴³ Hier zitiert nach: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen 1993, zit. SuZ.

⁷⁴⁴ GA, Bd. 20, Hg. Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1979, zit. PGZ.

⁷⁴⁵ GA, Bd. 26, Hg. Klaus Held, Frankfurt a.M. 1978, zit. AL.

⁷⁴⁶ GA, Bd. 29/30, Hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1983, zit. GM.

⁷⁴⁷ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, 15. Auflage, Frankfurt a.M. 1998, zit. WiM.

⁷⁴⁸ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 8. Auflage, Frankfurt a. M. 1995, zit. WG.

⁷⁴⁹ KPM, Vorwort zur 2. Auflage.

Leben zu erwecken⁷⁵⁰. Wie aber charakterisiert sich dieses „Gespräch“, das Heidegger mit Kant in Gang bringen will, welche Methoden wendet er an, welche Fragen stellt er?

Eine „phänomenologische Interpretation“ der *Kritik der reinen Vernunft* kündigt der Titel seiner Kantvorlesung an. Damit scheint bereits eine Aussage darüber gemacht, welche Methode zur Anwendung kommen soll. Doch so will Heidegger diesen Titel nicht verstanden wissen. Er schreibt, die Kennzeichnung seiner Interpretation als phänomenologische wolle „lediglich andeuten, dass sich die interpretierende Auseinandersetzung mit Kant unmittelbar aus der heute lebendigen philosophischen Problematik vollzieht“⁷⁵¹. Das denkende „Gespräch“ soll also vor dem Hintergrund des für Heidegger aktuellen Fragehorizontes stattfinden, dem phänomenologischen. Was ist Phänomenologie? In *Sein und Zeit* (§7) stellt er, ausgehend von einer Explikation von „Phänomen“ und „Logos“, ausführlich dar, was er darunter versteht. Vom „Phänomen“ als demjenigen, was sich an ihm selbst zeigt⁷⁵² unterscheidet er sowohl den Schein als auch die Erscheinung (etwa im Sinne einer Krankheitserscheinung) und schliesslich die Erscheinung im kantischen Sinne, in der er die Verkoppelung der Erscheinung im Sinne des Sichzeigenden (Phänomen im echten Sinne) und der „Erscheinung“ im Sinn der meldenden Ausstrahlung von etwas, was sich in der Erscheinung verbirgt, sieht. Zudem unterscheidet er den vulgären Phänomenbegriff von dem phänomenologischen. Mit Ersterem meint er das Seiende, das im Sinne Kants in der empirischen Anschauung zugänglich ist. Den phänomenologischen Phänomenbegriff bestimmt er, in der kantischen Problematik verbleibend, als das, was sich im vulgär verstandenen Phänomen jeweils vorgänglich und mitgänglich, obwohl unthematisch, schon zeigt, etwa die „Formen der Anschauung“⁷⁵³.

Den „Logos“ fasst Heidegger grundsätzlich und vorerst als Rede, und zwar als Rede, womit der Redende die anderen etwas sehen lässt. In diesem Sinne ist die Rede ein Offenbarmachen.

Auf dieser Grundlage bedeutet „Phänomenologie“: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“⁷⁵⁴. Auf die Frage, was die Phänomenologie sehen lassen soll, was in einem ausgezeichneten Sinne Phänomen genannt werden soll, antwortet Heidegger: Das, was sich zumeist gerade nicht zeigt,

⁷⁵⁰ Safranski, S. 171.

⁷⁵¹ KV, S. 6.

⁷⁵² SuZ, S. 31.

⁷⁵³ SuZ, S. 31.

⁷⁵⁴ SuZ, S. 34.

was aber wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört und zwar so, dass es seinen Grund ausmacht. Das angesprochene Verborgene, das es sehen zu lassen gilt, identifiziert er als das Sein des Seienden. „Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen, seine Derivate“⁷⁵⁵. Wenn die Phänomenologie das Sein des Seienden sehen lässt, dann wird sie zu Ontologie: „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie“⁷⁵⁶. Vor dem Hintergrund der so verstandenen Phänomenologie liest Heidegger Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Er fühlt sich dabei dem Buchstaben Kants nicht verpflichtet; was Kant geschrieben hat, ist ihm nicht heilig. Er will Kant besser verstehen, als dieser sich selbst verstanden hat⁷⁵⁷, ein Anspruch, den er bei Kant selbst legitimiert findet (A314/B370). Wie schlägt sich dies in der konkreten Interpretationsarbeit nieder? Heidegger bemüht sich um Belege, aus denen hervorgehen soll, dass Kant, aus Traditionsgebundenheit oder aus anderen Gründen, einen Denkweg nicht gegangen ist, obwohl er ihn, da naheliegend, gesehen haben musste. Dies gilt im Besonderen für die Hauptthese: Kant habe gesehen, dass die Wurzel der beiden Stämme der Erkenntnis die Einbildungskraft sei, aber weil dieses Vermögen traditionell als ein niederes gelte, habe er sich auf die Vernunft⁷⁵⁸ als auf das traditionell hochgehaltene Vermögen gestützt (s.u. 7.8.2).

Damit gelangt man zur Frage nach der „Gewaltsamkeit“ in Heideggers Kantauslegung. Im Vorwort zur zweiten Auflage bemerkt er, dass man sich unablässig an dieser Gewaltsamkeit stosse. Er selbst wendet diese Gewalt allerdings bewusst an. So schreibt er in provozierend scharf anmutenden Formulierung: „Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen wollen, muss jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen“⁷⁵⁹. Eine ungewöhnliche Vorstellung. Will Heidegger mit Gewalt dem Text abpressen, was er hören will? Gerade das kann, obwohl es in seiner Interpretationspraxis möglicherweise darauf hinaus läuft, nicht beabsichtigt sein. Vielmehr gibt es nach seiner Vorstellung etwas, das der Text verbirgt, das man ihm

⁷⁵⁵ SuZ, S. 35.

⁷⁵⁶ SuZ, S. 37.

⁷⁵⁷ KV, S. 3.

⁷⁵⁸ Bei Kant ist der Ausdruck „Vernunft“ mehrdeutig. Im weitesten Sinne ist er der zusammenfassende Ausdruck für das Vermögen aller Grunderkenntnisse a priori: Zeit, Raum, Kategorien, Ideen. Sieht man von Zeit und Raum, die zur Sinnlichkeit gehören, ab, so ist Vernunft das „ganze obere Erkenntnisvermögen“, das „Rationale“ (A835/B863), das Verstand und Vernunft im engeren Sinne (als zwei besondere Methoden des Denkens) umfasst. Vernunftkenntnis im engeren Sinne, als besondere Denkrichtung, ist eine „Erkenntnis aus Prinzipien“ (A302/B358). Wenn Heidegger hier von Vernunft spricht, meint er jenes Rationale, Nichtsinnliche, das Vermögen zu Denken im Ganzen.

⁷⁵⁹ KPM, S. 202.

unter Anwendung von Gewalt abringen muss, und zwar ist dies der Kern, die eigentliche Essenz des Textes.

Kann man in Anbetracht dessen überhaupt noch von „Interpretation“ sprechen? Oder ist diese Bezeichnung, wie Dahlstrom überlegt, deswegen eine Zumutung, weil Heidegger keineswegs beabsichtigt, sich an die Worte und Argumente Kants zu halten?⁷⁶⁰ Wird eine Interpretation, so fragt Cassirer zu recht, nicht zur Willkür, wenn sie den Autor zwingt, etwas zu sagen, was er nur deshalb zu sagen unterlassen hat, weil er es nicht zu denken vermochte?⁷⁶¹ Heidegger geht sicherlich über das hinaus, was gemeinhin unter Interpretation verstanden wird. Er legt den Text nicht nur aus, um ihn zu verstehen. Er korrigiert ihn, biegt ihn in die gewünschte Richtung, liest ihn mitunter bewusst gegen eine (mutmassliche) ursprüngliche Intention Kants.

7.3.2 Kantinterpretation im Zusammenhang mit Sein und Zeit

Heideggers Auseinandersetzung mit Kant während der 1920er Jahre gehört thematisch ganz in das Umfeld von *Sein und Zeit* (1927) und steht im Lichte derselben Fragestellung. In *Sein und Zeit* kündigt er eine eingehendere Interpretation Kants an. Er plant, einen zweiten Teil folgen zu lassen, der sich in den Dienst einer „Destruktion der Geschichte der Ontologie“⁷⁶² (§6) stellen soll, die über Kant und Descartes bis zu Aristoteles zurückdringen will. Dabei soll in einem ersten Kapitel Kants Schematismus – den er bereits in der Vorlesung im Wintersemester 1925/26 interpretiert hat – erörtert werden, gefolgt von einer Untersuchung des ontologischen Fundaments des „cogito sum“ von Descartes und einer Abhandlung über Aristoteles’ Zeitbegriff⁷⁶³. Dieser geplante zweite Teil von *Sein und Zeit* erscheint nie.

Dem Vorhaben einer solchen Destruktion liegt die These zugrunde, dass die Tradition der Ontologie das ursprüngliche Fragen nach dem Sein verdeckt. Heidegger erhofft sich davon im Positiven eine Aufhellung der Herkunft der „ontologischen Grundbegriffe“.

⁷⁶⁰ Daniel O. Dahlstrom, Heideggers Kant-Kommentar, 1925-1936, in: Philosophisches Jahrbuch 96 (1989), S. 344.

⁷⁶¹ Ernst Cassirer, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 17.

⁷⁶² SuZ, S. 19.

⁷⁶³ SuZ, S. 40.

Wie sich ihm die Geschichte der Metaphysik präsentiert, stellt er in der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30)⁷⁶⁴ ausführlich dar.

Der Erste und Einzige, der nach Heidegger die Interpretation des Seins mit dem Phänomen der Zeit zusammengebracht hat, ist Kant gewesen. Von der „Fixierung“ des Problems der Temporalität verspricht sich Heidegger, dass es gelingen könne, „dem Dunkel der Schematismuslehre Licht zu verschaffen“⁷⁶⁵. Auf diese richtet sich denn auch die Untersuchung in *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Ziel von Heideggers Kantinterpretation ist die Aufhellung der Einbildungskraft als die „Wurzel“ der beiden Stämme der Erkenntnis. Kant selbst spricht zu Beginn der *Kritik der reinen Vernunft* davon, dass es „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe“, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen“ (A15/B29). Und gegen Ende des Werkes ist die Rede von einem Punkt, „wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft“ (A835/B863). Die Absicht, aufgrund dieser beiden Andeutungen das Hauptwerk Kants in diese Richtung zu interpretieren, entspringt nach Heidegger nicht bloss „einer leeren Tendenz der Radikalisierung“, sondern aus dem zentralen „Sachproblem“, dem der Transzendenz⁷⁶⁶.

Dies ist das Problem, das Heidegger in dieser Zeit beschäftigt. Was ist damit gemeint? Husserl unterscheidet immanente Bewusstseinsakte von transzendenten, wobei sich die immanenten auf jene intentionalen Gegenstände beziehen, die innerhalb desselben Bewusstseinsstroms liegen, transzendente Akte dagegen auf ausserhalb des Bewusstseinsstroms Liegendes, zum Beispiel auf Dinge⁷⁶⁷. Transzendenz kennzeichnet nach diesem Verständnis jenen ‚Bereich‘, der ‚ausserhalb‘ des eigenen Bewusstseins liegt. Heidegger übernimmt diese Unterscheidung zunächst und geht von ihr aus, wie sich in der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* von 1925 zeigt⁷⁶⁸. Doch wird ihm diese Fassung des Transzendenzbegriffs schon bald untragbar: 1928 weist er ihn in der Vorlesung *Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* als „erkenntnistheoretischen“ Transzendenzbegriff ab, ebenso den „theologischen“

⁷⁶⁴ GM, S. 37-88.

⁷⁶⁵ SuZ, S. 23.

⁷⁶⁶ KV, S. 93.

⁷⁶⁷ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 5. Auflage, Tübingen 1993, S. 68.

⁷⁶⁸ PGZ, S. 132f.

Transzendenzbegriff, der das Göttliche, „das Überschwängliche“ meint, und sucht ihn neu zu bestimmen⁷⁶⁹. Das *Problem* der Transzendenz besteht für Heidegger in der Frage, wie es möglich ist, dass dem Dasein Seiendes überhaupt begegnen kann. Der Zusammenhang zwischen dem Problem der Fundamentalontologie und dem Transzendenzproblem liegt darin, dass es gerade Transzendenz ist, „die alles endliche Verhalten zu Seiendem auszeichnet“⁷⁷⁰. Transzendenz gehört zur Grundstruktur des Daseins⁷⁷¹. Dieses ist im Grunde seines Wesens transzendierend⁷⁷². Transzendenz charakterisiert das In-der-Welt-Sein⁷⁷³ des Daseins, das das Seiende in seinem Seinsverständnis immer schon überstiegen hat⁷⁷⁴. Die „Fundamentalontologie“ als „ontologische Analytik des endlichen Menschenwesens“⁷⁷⁵ in seinem Seinsverständnis (seiner Ontologie), als eine phänomenologische Untersuchung der Frage, was es heisst, ein Mensch zu sein, als ein Aufsuchen der „existenzialen“ Elemente, die das Dasein als Menschsein konstituieren – diese Fundamentalontologie ist nach Heideggers eigenem Bekunden nichts anderem als einer Aufhellung der Transzendenz gewidmet⁷⁷⁶. Und hierin erkennt er das Gemeinsame mit Kants „Transzendentalphilosophie“⁷⁷⁷. Denn für Heidegger wird mit „transzendental“ „alles benannt, was wesentlich zur Transzendenz gehört“⁷⁷⁸. Das Transzendenzproblem ist es, worum es in seinen Augen auch Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* geht⁷⁷⁹. Inwiefern aber ist das Transzendenzproblem auch Kants Problem? Das Substantiv „Transzendenz“ verwendet Kant nicht einmal⁷⁸⁰. Er gebraucht zwar den adjektivischen Ausdruck „transzendent“, womit er ein Urteil bezeichnet, das alle mögliche Erfahrung übersteigt (A296/B352)⁷⁸¹. Als „transzendental“ bezeichnet er eine Erkenntnis, die sich, grob gesagt, ihrerseits mit

⁷⁶⁹ AL, S. 204-207.

⁷⁷⁰ KPM, S. 71.

⁷⁷¹ Heidegger nennt die Transzendenz eine „Wesensverfassung“ (Einleitung in die Philosophie, GA Bd. 27, Hg. Otto Saame und Ina Saame-Speidel, Frankfurt am Main 1996, zit. EP, S. 210), Grundverfassung“ (EP, S. 212, 331), „Grundwesen“ (EP, S. 218) des Daseins.

⁷⁷² EP, S. 207.

⁷⁷³ WG, S. 19.

⁷⁷⁴ EP, S. 326.

⁷⁷⁵ KPM, S. 1.

⁷⁷⁶ Zu Heideggers Transzendenzbegriff vgl. SuZ §12, 13, 69; Grundprobleme der Phänomenologie, S. 423ff.; AL, S. 203ff.; WG S. 17-42, EP, S. 323ff.

⁷⁷⁷ KPM, S. 124.

⁷⁷⁸ WG, S. 19.

⁷⁷⁹ AL, S. 210.

⁷⁸⁰ Kant-Konkordanz, Bd. VII, S. 150f.

⁷⁸¹ Heidegger macht für „Transzendenz im Kantischen Sinne des Übersteigens von Erfahrung“ (WG, S. 32f.) zwei Bedeutungen aus. Nämlich einerseits das, was innerhalb der Erfahrung alle Erfahrung überschreitet, die Vorstellung von ‚Welt‘ etwa. Andererseits heisst Transzendenz: das Heraustreten aus aller endlichen Erkenntnis und das mögliche Ganze der Dinge als ‚Gegenstand‘ des intuitus originarius vorzustellen (ebd., S.33).

apriorischer Erkenntnis befasst (B25)⁷⁸². Auf den ersten Blick zeigt sich schwerlich ein Zusammenhang mit „Transzendenz“ in Heideggers Sinne. Wie stellt er ihn her? Kant verfolgt in der *Kritik der reinen Vernunft* die Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Anders formuliert: Wie sind ohne Rückgriff auf empirische Erfahrung Urteile möglich, in denen einem Subjekt ein Prädikat zugeordnet wird, das nicht schon im Subjekt enthalten ist? Heidegger formuliert Kants Frage folgendermassen um: „Wie kann der Verstand reale Grundsätze über die Möglichkeit der Sachen entwerfen, d.h. wie kann das Subjekt im Vorhinein ein Verständnis dessen haben, was die Seinsverfassung des Seienden ausmacht?“⁷⁸³ Oder schärfer: „Seiendes ist in keiner Weise zugänglich ohne vorgängiges Seinsverständnis (...) Dieses Seinsverständnis des Seienden, diese synthetische Erkenntnis a priori, ist massgebend für alle Erfahrung von Seiendem.“⁷⁸⁴ Wenn Kant also nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori fragt, dann fragt er in Heideggers Augen nach der Möglichkeit „ontologischer Erkenntnis“, dem aller Erfahrung vorausgehenden Wissen um die Seinsverfassung des Seienden. Er fragt danach, wie es möglich sei, dass wir vor aller ontischen Erkenntnis (der konkreten Erfahrung) über die Seinsverfassung des Seienden bereits irgendwie wissen. Die „synthetischen Urteile a priori“ Kants werden von Heidegger mit dem Seinsverständnis in Zusammenhang gebracht. Beides nämlich ist Voraussetzung der möglichen Erkenntnis, Seinsverständnis bei Heidegger und apriorische Erkenntnis bei Kant. Nachdem Heidegger die Kategorien auf die transzendente Einbildungskraft zurückgeführt hat, schreibt er, „der in der transzendentalen Einbildungskraft gebildete Horizont der Gegenstände“ sei „das Seinsverständnis“⁷⁸⁵. Die Kategorien (bzw. ihre Schemata) bilden den Horizont der Gegenstände; sie machen es möglich, dass Gegenstände uns begegnen, sie machen das Transzendieren möglich.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Heidegger Kants Transzendentalphilosophie auch als Ontologie bezeichnet⁷⁸⁶. Bei Kant selbst findet sich diese Gleichsetzung. Einmal bezeichnet er die überlieferte Ontologie als die „Transzendentalphilosophie der Alten“ (B113). In der *Fortschrittsschrift* nennt er sie

⁷⁸² Die Begriffe „transzendental“ und „Transzendentalphilosophie“ gelten in der heutigen Kantforschung, obwohl in der kritischen Periode zentral, als mehrdeutig und geben der Kantinterpretation viele Probleme auf (vgl. Norbert Hinske, Artikel zum Stichwort „transzendental“, in: Ritter, Bd. 10, S. 1379-1386).

⁷⁸³ KV, S. 55.

⁷⁸⁴ KV, S. 55.

⁷⁸⁵ KPM, S. 139.

⁷⁸⁶ KV, S. 58.

ein „System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze (...), sofern sie auf Gegenstände gehen“ (AA XX 260). Oder er schreibt einmal hinter den Ausdruck „Transzendentalphilosophie“ in Klammern „ontologia“ (A845/B873)⁷⁸⁷. Die reinen Verstandesbegriffe, die Heidegger mitunter als „ontologische Prädikate“⁷⁸⁸ bezeichnet, bzw. ihre Schemate beinhalten jene ontologische Erkenntnis, jene jeder empirischen Erkenntnis vorangehende Erkenntnis über die Seinsverfasstheit des Seienden (aller Dinge und Lebewesen, die in der Welt begegnen)⁷⁸⁹. Eine wichtige Stelle in der KrV legt es allerdings nahe, die kantische Gleichsetzungen von Ontologie und Transzendentalphilosophie eher als *Ersetzung* zu lesen: „(...) der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben (z.E. den Grundsatz der Kausalität), muss dem bescheidenen, einer blossen Analytik des Verstandes, Platz machen“ (A247/B303).

Sicher ist, dass sich der Ontologiebegriff Heideggers von demjenigen Kants unterscheidet. Wenn Letzterer den Ausdruck gebraucht, klingen darin noch gewisse Restbestände der traditionellen Auffassung etwa nach Baumgarten⁷⁹⁰ an: Er erinnert gewissermassen an Kontinuität in dem durch die Transzendentalphilosophie herbeigeführten Bruch. Die Differenz zu Heideggers Ontologie wird daran ersichtlich, dass dieser in einer ähnlichen gedanklichen Wendung, die Kant dazu bewog, die traditionelle Ontologie durch die Transzendentalphilosophie als Analytik des Verstandes zu ersetzen, die traditionelle Ontologie in „Fundamentalontologie“ überführt. Nach dem Sein des Seienden lässt sich auch nach ihm nicht direkt, sondern nur indirekt fragen, indem vom Dasein ausgegangen wird. Dieses hat immer schon, wenn auch zunächst unausdrücklich, ein Seinsverständnis. Ontologie ist das ausdrückliche Sehenlassen und Auf-den-Begriff-bringen des Seinsverständnisses des

⁷⁸⁷ Ferner kann man in den *Vorlesungen über Metaphysik* lesen: „Die Ontologie ist die Elementarlehre aller meiner Begriffe, die mein Verstand a priori nur haben kann“. Immanuel Kant, *Vorlesungen über Metaphysik*, Darmstadt, 1964 (fotomechanischer Nachdruck der Originalausgabe Erfurt 1821), S. 20.

⁷⁸⁸ KPM, S. 55.

⁷⁸⁹ KPM, S. 124: Ontologie ist „nichts anderes als die ausdrückliche Enthüllung des systematischen Ganzen der reinen Erkenntnis, sofern es die Transzendenz bildet“. Oder WG, S. 28f. „Die Einheit des Zusammenhangs der Erscheinungen, d.i. die Seinsverfassung des in endlicher Erkenntnis zugänglichen Seienden wird bestimmt durch die ontologischen Grundsätze, d.h. das System der synthetischen Erkenntnisse a priori“.

⁷⁹⁰ Baumgarten definiert: „ontologia est scientia praedicatorum entis generaliorum“ – Die Ontologie ist die Wissenschaft von den allgemeinsten Prädikaten des Seienden. Unter diese zählt er Prädikate wie ‚möglich‘, ‚wahr‘, ‚vollkommen‘, ‚notwendig‘, etc.

Daseins; es ist nur als „ontologische Analytik“⁷⁹¹ des Daseins oder „Fundamental-ontologie“ möglich.

Insgesamt ist also Heideggers Kantinterpretation geführt durch die „Idee einer Fundamentalontologie“⁷⁹². Er kann sie darum als eine „fundamentalontologische Interpretation“⁷⁹³ bezeichnen. Ihr Ziel ist es, das „Problem der Metaphysik als das einer Fundamentalontologie vor Augen zu stellen“⁷⁹⁴. Er ist sich dabei wohl bewusst, dass seine Fragestellung Kant fremd gewesen sein musste⁷⁹⁵. Ja, Kant bleibt in seinen Augen die Transzendenz als die „Wesensverfassung des Daseins“ verborgen⁷⁹⁶.

7.4 Abgewiesene Interpretationen

Heidegger weist drei Interpretationen der *Kritik der reinen Vernunft* als „Fehlgriffe“ ab, indem er sie auf drei Missverständnisse zurückführt. Das von ihm so genannte „metaphysische Missverständnis“ beginnt bereits mit Fichte. Dieser erhebt die Vernunft, die von Heidegger als eine endliche menschliche Vernunft verstanden wird, zu einem absoluten Ich.⁷⁹⁷ Das „erkenntnistheoretische Missverständnis“ liest die *Kritik* als eine Theorie der Erkenntnis in der mathematischen Naturwissenschaft, wie sie für ihn prototypisch von Hermann Cohen vorgelegt worden war⁷⁹⁸. In zweifacher Hinsicht ist für ihn diese Auffassung grundsätzlich verfehlt: Sie sieht erstens nicht, dass es sich in der *Kritik* um Ontologie und nicht um Erkenntnistheorie handelt; sie verkennt zweitens, dass diese Ontologie nicht eine Ontologie der materialen Natur, sondern des Vorhandenen überhaupt ist⁷⁹⁹. Dieses zweite Missverständnis hat nach Heidegger das dritte, das „psychologische Missverständnis“ ausgelöst. Da man geglaubt habe, es gehe in der *Kritik* um Erkenntnis, Erkenntnis aber als psychischer Vorgang galt und als

⁷⁹¹ KPM, S. 1.

⁷⁹² KPM, S. 1.

⁷⁹³ KPM, S. 244.

⁷⁹⁴ KPM, S. 1.

⁷⁹⁵ KV, S. 318: „Kant sah noch nicht das Wesen und die Aufgabe einer rein *phänomenologischen* Interpretation des Daseins im Sinne einer *fundamentalontologischen Explikation seiner Grundstrukturen*“.

⁷⁹⁶ KV, S. 319.

⁷⁹⁷ KV, S. 73.

⁷⁹⁸ Noch in der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) spricht Heidegger bezüglich Kants Begriff des Apriori von dessen „spezifisch erkenntnistheoretischer Fragestellung“ (S. 101).

⁷⁹⁹ KV, S. 66.

wissenschaftliche Psychologie nur die experimentelle Psychologie anerkannt war, meinte man, der *Kritik* dadurch ein wissenschaftliches Fundament geben zu können, dass man sie auf experimentelle Psychologie zu gründen suchte⁸⁰⁰.

In der Kantvorlesung setzt sich Heidegger auch bezüglich einzelner Interpretationsfragen immer wieder mit dem Neukantianismus auseinander und grenzt sich vehement von dessen Thesen ab. Dies ist wohl im Rahmen eines schon länger dauernden polemischen Schlagabtausches zwischen Neukantianern und Phänomenologen zu sehen⁸⁰¹.

Den Kantinterpretationen von Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth steht er grundsätzlich ablehnend gegenüber. Sie basieren in seinen Augen auf einem Begriff von Ontologie, den er geradezu „widersinnig“ findet. Ontologie besagt nach ihm bei diesen Autoren, dass das Objekt betont wird – im Gegensatz zur Betonung des Subjektes, wie sie in den Jahrzehnten seit 1870 vorherrschend war. Die Ontologie werde zudem mit der erkenntnistheoretischen Position des Realismus zusammengebracht. Sie sei insofern eine Wissenschaft vom Seienden, von der Natur im weitesten Sinne, nicht aber vom Sein. In diesen Kantinterpretationen werde „die Vorstellung wach, bei Kant gebe es neben seinen erkenntnistheoretisch-idealistischen Überlegungen solche von sogenannt ontologisch-realistischem Charakter, Tendenzen, auch die objektive Welt noch bestehen zu lassen“⁸⁰². Heidegger hält ihm entgegen, dass gerade das, was die „vermeintlich ontologische Auslegung Kants“ als Erkenntnistheorie gelten lasse, die eigentliche Ontologie sei, denn gerade in der Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* werde die Ontologie zum philosophischen Problem⁸⁰³.

7.5 Die *Kritik der reinen Vernunft* gelesen als Grundlegung der Metaphysik

Ich komme jetzt auf den Kern von Heideggers Kantauslegung zu sprechen. Er eröffnet *Kant und das Problem der Metaphysik* mit der Frage „Warum wird für Kant die Grundlegung der Metaphysik zur Kritik der reinen Vernunft?“⁸⁰⁴ und setzt damit

⁸⁰⁰ KV, S. 73.

⁸⁰¹ In *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 20f., führt Heidegger einen harten Schlag gegen Windelband und Rickert, S.35f. referiert er die Vorbehalte Rickerts und der Marburger Schule gegen den in der Phänomenologie zentralen Begriff der Intentionalität, S. 41ff. stellt er „Rickerts Missverständnis der Phänomenologie und der Intentionalität“ dar.

⁸⁰² AL, S. 190.

⁸⁰³ AL, S. 191.

⁸⁰⁴ KPM, S. 5.

voraus, dass die *Kritik der reinen Vernunft* als eine „Grundlegung der Metaphysik“ zu lesen ist. Es stellen sich zunächst zwei Fragen: 1) Was ist mit „Grundlegung der Metaphysik“, was mit „Grundlegung“ und was mit „Metaphysik“ gemeint? 2) Weist Heidegger seine These an Kants Text aus, oder ist sie eine Prämisse, die er seiner Interpretation zugrundelegt?

7.5.1 Was heisst Metaphysik...

7.5.1.1 ...bei Kant nach Heideggers Auslegung?

Heidegger geht von einer ganz einfachen These aus: „Der Gesichtskreis, in dem Kant die Metaphysik sah und innerhalb dessen seine Grundlegung ansetzen musste, lässt sich im Rohen durch Baumgartens Definition kennzeichnen“⁸⁰⁵. Seine philosophiegeschichtliche These ist demnach die, dass die *Kritik der reinen Vernunft* an einem Metaphysikbegriff ansetzte, wie er Kant von der durch Wolff und Baumgarten geprägten Schulphilosophie her bekannt war, und dessen Grundlegung anstrebte. Dass er diesen Metaphysikbegriff antraf und ihn noch in seinen vorkritischen Schriften zugrunde legte, dürfte unbestritten sein. Und dass er die traditionelle Metaphysik zu retten suchte, ist eine jener Thesen, die den metaphysischen Kantinterpretationen der 1920er Jahre gemeinsam ist; man findet sie in je modifizierter Form etwa bei Max Wundt oder Heinz Heimsoeth.

Baumgarten hatte 1739 Metaphysik wie folgt definiert: „Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens. Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis“⁸⁰⁶. Diesem Metaphysikbegriff steht Heidegger von vornherein mit Vorbehalten gegenüber. Im Rückgang auf Aristoteles bestimmt er Metaphysik als „die grundsätzliche Erkenntnis des Seienden als solchen und im Ganzen“⁸⁰⁷, will aber diese Bestimmung lediglich als „Anzeige des Problems“ verstanden wissen, das er wie folgt umschreibt: „worin liegt das Wesen der Erkenntnis des Seins von Seiendem? Inwiefern entrollt sich diese notwendig zu einer Erkenntnis des Seienden im Ganzen? Warum spitzt sich diese wiederum auf eine Erkenntnis der

⁸⁰⁵ KPM, S. 5.

⁸⁰⁶ Baumgarten, *Metaphysica*, §1 und 2.

⁸⁰⁷ KPM, S. 8.

Seinserkenntnis zu?“⁸⁰⁸ Die abendländische Philosophie habe die Fragwürdigkeit und Offenheit, in der Plato und Aristoteles diese „zentralen Probleme“ stehen liessen, nicht verstanden, und dank diesem Nichtverstehen eine Metaphysik ausgebildet, die sich inhaltlich in eine *metaphysica generalis* (Ontologie) und eine *metaphysica specialis* (Kosmologie, Psychologie, natürliche Theologie) gliederte sowie methodisch als rein rationale, erfahrungsunabhängige Wissenschaft begriff. Beide Motive hätten „mehr und mehr verhindert, dass die ursprüngliche Problematik wieder aufgenommen werden konnte“⁸⁰⁹.

Heidegger entnimmt der *Fortschrittsschrift*⁸¹⁰, dass für Kant „bei aller Neubildung“⁸¹¹ das Übersinnliche der „Endzweck der Metaphysik“ ist, ja dass er die eigentliche Absicht der Metaphysik in die *metaphysica specialis* verlegt⁸¹². Dabei betont er, dass die Metaphysik erstens Erkenntnis durch Vernunft ist und zweitens über das Sinnliche hinausgeht, zum Übersinnlichen, oder, wie er vorsichtiger formuliert, zum Nichtsinnlichen. Denn Thema der kantischen Metaphysik sei nicht nur das Übersinnliche, sondern auch Ontologie handle von dem über das Sinnliche Hinausliegenden, das aber nichts Übersinnliches sei. Das Übersinnliche sei nur ein Gebiet, das zum Nicht-Sinnlichen gehöre⁸¹³.

Bereits in diesen wenigen Hinweisen deutet sich eine fundamentale Spannung an, die Spannung zwischen zwei Metaphysikbegriffen, einem ursprünglichen, den Heidegger zunächst nur als Problemanzeige formuliert, und jenem die ursprünglichen Probleme verdeckenden, den Kant antraf und für den er nach Heidegger die Grundlegung zu liefern intendierte, indem er die Möglichkeit der Ontologie zum Problem machte.

7.5.1.2 ... für Heidegger selbst?

In Heideggers eigenem Metaphysikbegriff, wie er ihn in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre entwickelt, sind zwei Dimensionen zu unterscheiden, eine thematische und eine

⁸⁰⁸ KPM, S. 8.

⁸⁰⁹ KPM, S. 8.

⁸¹⁰ „Sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch Vernunft fortzuschreiten“ (AA XX 260). Kant schreibt auch schon in der *KrV*: „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschungen nur drei Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit“ (B 395 Anm.).

⁸¹¹ KV, S. 15.

⁸¹² KPM, S. 9.

⁸¹³ KV, S. 15.

Dimension des Vollzugs oder Geschehens von Metaphysik. Diese hat für ihn zum einen die Frage nach dem Sein des Seienden zum Thema, eingeschlossen die Frage nach dem Sein desjenigen Seienden, zu dessen Wesen es gehört, ein Seinsverständnis zu haben⁸¹⁴. Der Bereich des Fragens der Metaphysik deckt sich demnach mit dem Bereich des Fragens der Ontologie. Fundamentalontologie sieht er als eine „erste Stufe“ einer „Metaphysik des Daseins“⁸¹⁵. Diese Metaphysik ist nicht nur eine Metaphysik über das Dasein, sondern sie ist zum andern „die *als Dasein* notwendig geschehende Metaphysik“⁸¹⁶. Doch sie ist nicht bloss ein Lehrbestand, sondern – und zwar prioritär – ein Vollzug, ein Geschehen des Daseins, in dem sie sich jederzeit erneut ausbilden muss.

In der Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* lädt Heidegger seine Hörer ein, Metaphysik mit zu vollziehen. Er unterlässt es absichtlich, direkt über Metaphysik zu sprechen. Allein im Verfolg der Frage „Wie steht es um das Nichts?“ beabsichtigt er vorzuführen, was Metaphysik sei, um sie so geschehen zu lassen. Von zentraler Bedeutung ist die „Grundstimmung der Angst“⁸¹⁷, in der sich das Nichts „offenbart“⁸¹⁸. Die Logik versagt angesichts der Frage nach dem Sein des Nichts; für sie steckt darin bloss ein Widerspruch. Das Gestimmtsein der Angst ist das „Geschehen“, in welchem das Dasein vor das Nichts gebracht wird⁸¹⁹. Dasein heisst für Heidegger geradezu „Hineingehaltenheit in das Nichts“⁸²⁰. Indem sich Dasein in das Nichts hineinhält, ist es über das Seiende hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende oder die „Transzendenz“⁸²¹ ist das Geschehen von Metaphysik im Dasein.

In der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* spricht Heidegger nochmals deutlich aus, dass es ihm nicht um Metaphysik im Sinne jener Tradition geht, die auch Kant antraf, sondern eben um Metaphysik als ein „Grundgeschehen im menschlichen Dasein“⁸²². Er geht davon aus, dass die „metaphysischen Begriffe“ dem „wissenschaftlichen Scharfsinn ewig verschlossen“ bleiben⁸²³. Bevor man sie begreifen kann, muss man „ergriffen“ sein „von dem, was sie begreifen wollen“. Die Ergriffenheit kommt aus einer Stimmung, der Grundstimmung, in der jedes Philosophieren geschieht.

⁸¹⁴ KPM, S. 230.

⁸¹⁵ KPM, S. 232.

⁸¹⁶ KPM, S. 231.

⁸¹⁷ WiM, S. 35.

⁸¹⁸ WiM, S. 34.

⁸¹⁹ WiM, S. 34.

⁸²⁰ WiM, S. 38.

⁸²¹ WiM, S. 38.

⁸²² GM, S. 12.

⁸²³ GM, S. 9.

Diese Grundstimmung ortet er hier allerdings nicht in der Angst, sondern in der Langeweile. Das Ziel der Vorlesung besteht darin, sie zu wecken, natürlich nicht im banalen Sinne des Gelingweiltwerdens von etwas, sondern als „tiefe Langeweile“⁸²⁴, in der das Dasein vor das Nichts gebracht wird, in eine Leergelassenheit, die Heidegger als „Ausgeliefertheit an das sich im Ganzen versagende Seiende“ bezeichnet⁸²⁵

Es wird zu beachten sein, dass Heidegger diesen zweifachen Aspekt von Metaphysik – Frage nach dem Sein einerseits, Geschehen andererseits – in Kants *Kritik der reinen Vernunft* wiederfindet (s.u. 7.8).

7.5.2 Was versteht Heidegger unter „Grundlegung“?

Unter einer Grundlegung für die in allen Menschen „als Naturanlage“ (KrV,B21) wirkliche Metaphysik will Heidegger eine „architektonische Umgrenzung und Auszeichnung der inneren Möglichkeit der Metaphysik, d.h. die konkrete Bestimmung ihres Wesens“ verstanden wissen. Eine solche vollende sich in einer „Freilegung des Wesensgrundes“⁸²⁶. Was heisst das? Zunächst ist festzustellen, dass diese Fragestellung ihre Entsprechung in *Sein und Zeit* hat, indem der darin entwickelten Fundamentalontologie die Aufgabe zukommt, das Fundament für die zur Natur des Menschen gehörige Metaphysik bereitzustellen⁸²⁷.

Kant hatte bemängelt, das Verfahren der Metaphysik sei bisher ein „blosses Herumtappen“ unter „blossen Begriffen“ gewesen (B XV). Heidegger kommentiert: „Die Metaphysik ermangelt einer verbindlichen Ausweisung ihrer beanspruchten Einsichten“, d.h. der Einsicht in ihre innere Möglichkeit, das zu sein, was sie sein soll“⁸²⁸.

Da Kant den Endzweck der Metaphysik in die *metaphysica specialis* setzt, muss für Heidegger auch die Grundlegung der Metaphysik auf eine „Wesensbestimmung der metaphysica specialis“⁸²⁹ abzielen. Diese bezieht sich auf die „Hauptbezirke des Seienden“. Bevor man fragen kann, wie sich Seiendes innerhalb dieser Hauptbezirke

⁸²⁴ GM, S. 116.

⁸²⁵ GM, S. 214.

⁸²⁶ KPM, S. 2.

⁸²⁷ KPM, S. 1.

⁸²⁸ KPM, S. 10.

⁸²⁹ KPM, S. 10.

offenbar machen lässt, muss grundsätzlich bestimmt werden, wie sich Seiendes als solches *überhaupt* offenbar machen lässt. „Grundlegung ist jetzt Aufhellung des Wesens eines Verhaltens zum Seienden [i.e. des Erkennens; Verf.], darin sich dieses an ihm selbst zeigt, so dass alles Aussagen über es von daher ausweisbar wird“⁸³⁰.

Das Verfahren der mathematischen Naturwissenschaft gibt Kant den entscheidenden Hinweis. Die „Naturforscher“ entdeckten, dass „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem eigenen Entwurfe hervorbringt“ (B XIII f.). Das, was die Vernunft selbst hervorbringt, ist in Heideggers Terminologie die „Seinsverfassung des Seienden“, die „in die Grundbegriffe und Grundsätze der betreffenden Wissenschaft von der Natur eingezeichnet“⁸³¹ ist. Das Verhalten zu Seiendem, das er terminologisch als „ontische Erkenntnis“ fasst, wird durch das vorgängige Verstehen der Seinsverfassung von Seiendem, durch die „ontologische Erkenntnis“ ermöglicht⁸³².

Damit führt Heidegger die Frage nach der inneren Möglichkeit der *metaphysica specialis* zurück auf die Frage nach der inneren Möglichkeit der Ontologie oder der *metaphysica generalis*. Durch diesen nach seiner Ansicht schon von Kant vollzogenen Schritt wird „die Ontologie überhaupt zum ersten Mal Problem“; er bringt Kant „unmittelbar ins Zwiegespräch mit Aristoteles und Plato“⁸³³ und dies hat eine erste Erschütterung der überlieferten Ontologie zur Folge.

Grundlegung der Metaphysik heisst also Enthüllung der inneren Möglichkeit der Ontologie. Welche Verbindung besteht aber zwischen einer solchen Grundlegung der Ontologie und der Kritik der reinen Vernunft? Heidegger entdeckt ontologische Erkenntnis bei Kant im „Urteilen nach nicht erfahrungsmässig beizubringenden Gründen (Prinzipien)“⁸³⁴; es ist die reine Vernunft „diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält“ (B24). Die Frage, wie apriorisch-synthetische Erkenntnis – in Heideggers Terminologie ontologische Erkenntnis –

⁸³⁰ KPM, S. 10.

⁸³¹ KPM, S. 11.

⁸³² Schon in der Kant-Vorlesung unterscheidet Heidegger ein vorontologisches und ein ontologisches Verständnis der Seinsverfassung des Seienden. Mit dem vorontologischen Seinsverständnis ist gemeint, dass wir immer schon ein Seinsverständnis haben, das allererst ein Verhalten zum Seienden ermöglicht – wenn wir es auch nie ausdrücklich zu Bewusstsein gebracht haben (KV, S. 23). Letzteres besorgt dann die ausdrückliche ontologische Erkenntnis, das bewusste und ausdrückliche Voraugenführen unseres Seinsverständnisses (KV, S. 28 ff.). Heidegger fasst vorontologische und ontologische Erkenntnis bisweilen im Begriff der ontologischen zusammen. So schreibt er auch: „die ontologische, d.h. hier immer die vorontologische Erkenntnis ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass einem endlichen Wesen überhaupt so etwas wie Seiendes selbst entgegenstehen kann“ (KPM, S. 70 f.). Und in *Vom Wesen des Grundes* heisst es: „Das noch nicht zum Begriff gekommene Seinsverständnis nennen wir daher das vor-ontologische oder auch das ontologische im weiteren Sinne“ (S. 13).

⁸³³ KPM, S. 12.

⁸³⁴ KPM, S. 14.

möglich sei, muss durch eine Ausleuchtung oder „Kritik“ der reinen Vernunft beantwortet werden.

7.6 Der Erkenntnisbegriff

Um das Wesen ontologischer Erkenntnis ans Licht zu bringen, muss nach Heidegger einerseits das Wesen von Erkenntnis überhaupt geklärt und andererseits gezeigt werden, woraus ontologische Erkenntnisse, i.e. jene Grundbegriffe, welche die Seinsverfasstheit des Seienden offenbar machen, entspringen.

Bezüglich des Letzteren behilft sich Heidegger mit den metaphorischen Ausdrücken „Ursprungsfeld“ und „Quellgrund“⁸³⁵. Gesucht ist offenbar ein ‚Ort‘, der als Untergrund für eine Quelle fungiert, der in einer gewissen Ausgedehntheit („Feld“) etwas entspringen lassen kann. Es ist nicht ein Anfang gesucht⁸³⁶, sondern ein Grund und Boden, dem die ontologischen Grundbegriffe entspringen. Aber gerade diese Frage nach „Ort und Art des Ursprungsfeldes“⁸³⁷ sieht er bei Kant nicht ausdrücklich thematisiert. Zwar legt Kant eine *Kritik der reinen Vernunft* vor und macht (wenn man den Genitiv als objectivus auslegt) klar, dass er die reine Vernunft einer Untersuchung unterzieht. Nach Heideggers Lesart setzt er dabei wie selbstverständlich voraus, dass der „Quellgrund“ ontologischer Erkenntnis die „*menschliche* reine Vernunft“ sei⁸³⁸, nicht ein „undefinierbares Bewusstsein überhaupt“⁸³⁹.

In Bezug auf die Frage nach dem Wesen von Erkenntnis überhaupt setzt Heidegger damit ein, dass er die Prioritäten bewusst gegen die unübersehbare Tendenz der *Kritik der reinen Vernunft* und die Tradition, in der sie verwurzelt ist, festlegt: „Erkennen ist primär Anschauen“⁸⁴⁰. Er liest Kant, so zeigt sich an verschiedenen Stellen, bewusst gegen diese Vorrangstellung des Denkens, befindet sich dabei aber im Einklang mit der

⁸³⁵ KPM, S. 20f.

⁸³⁶ Auch Kant unterscheidet zwischen Anfang und Ursprung: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an (...)“ (A298/B354); dagegen: „sie [die Synthesis] ist also das erste, worauf wir acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen“ (A78/B103).

⁸³⁷ KPM, S. 20.

⁸³⁸ KPM, S. 21; Hervorhebung vom Verf.

⁸³⁹ KV, S. 40.

⁸⁴⁰ KPM, S. 21.

„Grundauffassung der Phänomenologie vom Anschauungscharakter des Erkennens“, die Husserl „wiederentdeckt“ hatte⁸⁴¹.

Als Beleg für diese Aufwertung der Anschauung dient Heidegger der erste Satz von §1 der *Kritik der reinen Vernunft*: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*“ (A19/B33). Das Denken steht nach Heidegger in einer „Dienststellung“⁸⁴² zum Anschauen. Dagegen könnte man allerdings manche Stellen zitieren, an denen Kant das gerade Gegenteil behauptet⁸⁴³. Für Cassirer ist die von Heidegger behauptete Dienststellung des Denkens durchaus akzeptabel, wenn das Dienen in einem bestimmten Sinne verstanden wird. Er hält sich diesbezüglich an einen Vergleich Kants. Dass die Philosophie die „Magd der Theologie“ sei, könne man allenfalls annehmen, schreibt dieser; aber man müsse dann noch immer die Frage stellen, ob sie als Magd ihrer gnädigen Frau die Schleppe nachträgt, oder ihr mit der Fackel voranschreitet (AA VIII 369). Nach Ansicht Cassirers hat Kant das Verhältnis zwischen Anschauung und Denken im letzteren Sinne gesehen⁸⁴⁴.

Als weiteren Beleg führt Heidegger an, dass „das Wesen der endlichen menschlichen Erkenntnis (...) durch eine Abhebung derselben gegen die Idee der unendlichen göttlichen Erkenntnis, des ‚intuitus originarius‘ [B72] erläutert“ wird⁸⁴⁵. Er erweckt mit dieser Formulierung den Anschein, dass Kant die endliche Erkenntnis anhand einer Erläuterung der unendlichen einführe und dass dies Kants zentrale Bestimmung des Erkenntnisbegriffs sei. Die Gegenüberstellung von endlicher und unendlicher Erkenntnis findet sich indessen bei Kant in einer erläuternden Bemerkung zum Verhältnis von „ursprünglicher“ göttlicher und „abgeleiteter“ menschlicher Anschauung

⁸⁴¹ KV, S. 83.

⁸⁴² KPM, S. 22.

⁸⁴³ In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* schreibt Kant: „Die Sinne gebieten nicht über den Verstand. Sie bieten sich vielmehr nur dem Verstande an, um über ihren Dienst zu disponieren“ (§10, AA VII 145). Wenn demnach bei Kant ein Vermögen in einer Dienststellung zu einem anderen steht, ist es die Sinnlichkeit. Später schreibt er allerdings, der Verstand sei zwar „vornehmer“ als die Sinnlichkeit, aber zwischen ihnen bestehe kein „Rangstreit“ (AA VII 196). Oder in der *KrV*: „Keine dieser Eigenschaften [Sinnlichkeit und Verstand] ist der anderen vorzuziehen“ (A51/B75). Heidegger nimmt das zur Kenntnis, argumentiert aber dagegen: Die „notwendige Zugehörigkeit von Sinnlichkeit und Verstand zur Wesenseinheit der endlichen Erkenntnis schliesst nicht aus, sondern ein, dass eine Rangordnung in der strukturmässigen Gründung des Denkens auf die Anschauung als das führende Vorstellen besteht“ (KPM, S. 35). Warum eine solche Rangordnung eingeschlossen ist, sagt er allerdings nicht.

⁸⁴⁴ Ernst Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 10.

⁸⁴⁵ KPM, S. 24.

(B72)⁸⁴⁶ am Schluss der transzendentalen Ästhetik der Ausgabe B. Er scheint hier tatsächlich auf die Lehre zurückzugreifen, dass der absolute erkennende Geist (Gott) nur in der Weise der Anschauung erkennt⁸⁴⁷. Heidegger fährt fort: „Die göttliche Erkenntnis ist jedoch, nicht als göttliche, sondern als Erkenntnis überhaupt, Anschauung“⁸⁴⁸ und somit Paradigma von Erkenntnis überhaupt.

Weil Gott schauend schafft, bedarf er nicht des Denkens. „Denken als solches ist demnach schon das Siegel der Endlichkeit“⁸⁴⁹. Auch Kant erklärt, die göttliche Erkenntnis für „Anschauung (denn dergleichen muss alles sein Erkenntnis sein und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweist)“ (B71).

Der Unterschied zwischen der menschlichen und der göttlichen Anschauung besteht darin, dass die göttliche ihre Gegenstände in der Anschauung schafft, während die menschliche eine „nichtsöpferische Anschauung“⁸⁵⁰ ist, angewiesen auf „von sich her Seiendes“⁸⁵¹, bereits Geschaffenes. Sie vermag nicht, sich selbst den Gegenstand zu geben. Sie muss ihn sich geben lassen, und insofern ist endliche Anschauung hinnehmend. Heidegger verwendet den in diesem Zusammenhang umstrittenen Ausdruck Kants, wenn er schreibt, endliche Anschauung müsse sich „affizieren“⁸⁵² (AA IV 289) lassen.

Wenn endliche Anschauung darauf angewiesen ist, dass ihr etwas gegeben wird, dann braucht sie, um sich etwas geben zu lassen, ein Werkzeug: die Sinnlichkeit. Endliche Anschauung ist also nicht deswegen endlich, weil sie sinnlich ist, sondern umgekehrt: Weil sie endlich – „inmitten des schon Seienden existierend, an dieses ausgeliefert“⁸⁵³ – ist, ist sie sinnlich. „Kant hat damit zum erstenmal den ontologischen,

⁸⁴⁶ Nebenbei: Wie ist zu verstehen, dass göttliche Tätigkeit des Hervorbringens und menschliche des Hinnehmens als „Anschauung“ bezeichnet wird? Sind sie nicht grundverschiedene, ja gegenteilige Tätigkeiten, Produzieren und Empfangen, mit demselben Ausdruck bezeichnet? Wie kommt es, dass diese Homonymie, wenn es eine ist, von Heidegger so unkritisch wieder aufgenommen wird? Die Lösung des Problems dürfte in folgender Überlegung liegen: Anschauende und begriffliche Erkenntnis unterscheiden sich dadurch, dass die anschauende unmittelbar alles und bis ins kleinste Detail auf einmal erkennt, die begriffliche dagegen immer eine mittelbare ist, die sich über bestimmte Merkmale auf einen Gegenstand bezieht. Die anschauende Erkenntnis ist der begrifflichen in dieser Hinsicht also überlegen – ob beim göttlichen Hervorbringen oder beim menschlichen Hinnehmen, ist dabei eine untergeordnete Differenz.

⁸⁴⁷ KV, S. 85. Vgl. Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Halle 1751, §963.

⁸⁴⁸ KPM, S. 24.

⁸⁴⁹ KPM, S. 24.

⁸⁵⁰ KPM, S. 25.

⁸⁵¹ KPM, S. 25.

⁸⁵² KPM, S. 26, KV, S. 86.

⁸⁵³ KPM, S. 26.

nichtsensualistischen Begriff der Sinnlichkeit gewonnen⁸⁵⁴. Sinnlichkeit im sensualistischen Sinne deckt sich mit „empirisch affektiver Anschauung von Seiendem“. Heidegger bezeichnet den kantischen Begriff von Sinnlichkeit als einen „ontologischen“, weil das Seinsverständnis, das nur dem (menschlichen) Dasein eignet, den Horizont bildet, in welchem Seiendes begegnen kann.

Damit die endlichen anschauenden Wesen die jeweilige Anschauung teilen können, muss das anschaulich Vorgestellte unter eine allgemeine Vorstellung gebracht werden⁸⁵⁵.

Im Blick auf das Ganze dieser Auffassung von Erkenntnis lässt sich sagen, dass Heidegger sie bei Kant vor den Hintergrund einer Weltvorstellung platziert, die einen göttlichen Schöpfer voraussetzt. Seine Kantinterpretation könnte insofern als „metaphysisch“ bezeichnet werden, als er der *Kritik der reinen Vernunft* diese traditionell metaphysische Annahme unterstellt. Dafür spricht auch, dass Heinz Heimsoeth schon 1924 in seinem Aufsatz *Metaphysische Motive in der Ausbildung des transzendentalen Idealismus* mit demselben Rekurs auf das göttliche Anschauen die These vertreten hatte, dass für Kant Erkennen in erster Linie Anschauen sei.

Mit der Unterscheidung zwischen dem göttlichen hervorbringenden und dem menschlichen hinnehmenden Anschauen löst Heidegger auch das Ding-an-sich-Problem. Anders als in *Sein und Zeit* hebt er in seinem Kantbuch „Erscheinung“ in einem weiteren Sinne als „das Seiende selbst, das endliches Erkennen als denkend hinnehmende Anschauung offenbar macht“⁸⁵⁶, von „Erscheinung“ in einem engeren Sinne der Bezeichnung für die nicht durch das Denken bestimmten Gehalte der empirischen Anschauung ab.

Erscheinung und Ding an sich sind dasselbe, lediglich aus verschiedenen Perspektiven gesehen. Erscheinung ist „Gegen-stand“ für die menschliche endliche Anschauung; das Ding an sich ist „Ent-stand“ für die göttliche unendliche Anschauung⁸⁵⁷. So wird für Heidegger auch jene Stelle klar, wo Kant schreibt, dass die Kritik der reinen Vernunft

⁸⁵⁴ KPM, S. 27.

⁸⁵⁵ Dieses letztere Vorstellen nenne Kant „das Vorstellen in Begriffen“ („repraesentatio per notas communes“ [AA IX 91]) (KPM, S. 28). Der Verstand ist es also, der durch seine Fähigkeit, Begriffe zu bilden und Anschauungen unter Begriffe zu subsumieren (zu urteilen A68/B93), Anschauungen „verständlich“ (KPM, S. 28) macht.

⁸⁵⁶ KPM, S. 32.

⁸⁵⁷ KPM, S. 32.

„das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst“ (B XXVII).

Das Denken also dient „seiner inneren Struktur nach dem, worauf die Anschauung primär und ständig abzweckt“⁸⁵⁸. Wenn aber Denken seinem Wesen nach auf Anschauung bezogen sein soll, dann muss zwischen beiden eine Verwandtschaft bestehen, welche die Verbindung beider zulässt. Und diese Verwandtschaft, die Heidegger im prägnanten Sinn als „Herkunft aus dem selben Geschlecht (genus)“⁸⁵⁹ fasst, drückt sich darin aus, dass für beide, Anschauung und Begriff – und hier zitiert er Kant – „Vorstellung überhaupt (repraesentatio)“ „die Gattung ist“ (A320/B376f). Er fixiert damit den Ausgangspunkt für den weiteren Fortgang seiner Interpretation, die darauf abzielt, den gemeinsamen Grund von Anschauung und Denken zu suchen. Nun sind für Kant reine Verstandesbegriffe „mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig“ (A137/B176). Die Vermittlung leistet der Schematismus. Auf ihn ist auch Heideggers Interpretation zentriert.

II. Teil: Das systematische Ergebnis von Heideggers Interpretation der KrV

Heidegger geht auf zwei Wegen auf sein Ziel zu, die transzendente Einbildungskraft als die bildende Mitte von reiner Anschauung und reinem Denken zu erweisen. Einerseits verfolgt er den Denkweg, den Kant seiner Ansicht nach in der *Kritik der reinen Vernunft* gegangen ist und der auch ihn auf die transzendente Einbildungskraft führt. Andererseits liefert er mit dem gleichen Ziel ein systematisches Argument. Ich behandle Letzteres hier an erster Stelle (Kap. 7), da Ersteres bei Heidegger schliesslich grösseres Gewicht bekommt (Kap. 8).

7.7 Die transzendente Einbildungskraft als Wurzel von Anschauung und Denken

Ziel von Heideggers Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* ist der Nachweis, dass die Einbildungskraft die „Wurzel“ der beiden „Stämme“ der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, ist, aus der beide entspringen. Um diesen Nachweis zu erbringen,

⁸⁵⁸ KPM, S. 22.

⁸⁵⁹ KPM, S. 22.

versucht er zu zeigen⁸⁶⁰, dass allen drei Vermögen grundsätzlich die gleiche Struktur eigen ist, die Struktur der Selbstaffektion.

a) Anschauung versteht Heidegger immer als hinnehmendes Vorstellen eines Sichgebenden. Die reine Anschauung bildet hier keine Ausnahme: Sie ist „unmittelbares, obzwar erfahrungsfreies Begegnenlassen eines Einzelnen“⁸⁶⁰. Nicht umsonst nenne Kant Raum und Zeit je eine „ursprüngliche Vorstellung“ (A32/B48; B40), was nach Heidegger meint: „Etwas direkt sich selbst geben“⁸⁶¹. Das reine Vorstellen muss sich sein Vorgestelltes selbst geben. Reine Anschauung ist insofern in gewisser Weise schöpferisch⁸⁶². Bei dieser Hinnahme des rein Anschaulichen handelt es sich nun nicht um ein Erkennen des Seienden, sondern um ein „Erkennen des Seins“⁸⁶³. Der Raum ist Bedingung der Möglichkeit, dass sich Vorhandenes als Ausgedehntes in bestimmten räumlichen Verhältnissen zeigen kann. Heidegger spricht aber im Gegensatz zu Kant nicht von einer Form, sondern schreibt, dass vor allem hinnehmenden Erfassen von Seiendem der Raum schon „offenbar“ sein müsse. Auch der Raum sei, da „offenbar“, ein Angeschautes, wenn auch auf andere Weise als räumlich Seiendes: Er wird „unthematisch“ angeschaut, er wird angeschaut, ohne „gemeint“ zu sein, er steht „ungegenständlich und überdies unthematisch in einem Vorblick“⁸⁶⁴.

Für Heidegger steht jedoch nicht der Raum im Zentrum des Interesses, sondern die Zeit als „universale reine Anschauung“⁸⁶⁵. Diese Gewichtung lässt sich ohne weiteres mit Kant vertreten: Der Raum ist die reine Bestimmung der äusseren Anschauung; die Zeit ist unmittelbar die Bestimmung des „inneren Sinnes“ (A33/B49), hierin findet die Abfolge von Vorstellungen, Strebungen und Stimmungen statt. Mittelbar aber ist sie auch die Bestimmung der äusseren Anschauung, da alle Vorstellungen, auch jene, die ‚Äusseres‘ vorstellen, in der Zeit erscheinen: „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“ (A34/B50).

⁸⁶⁰ KPM, S. 44.

⁸⁶¹ KV, S. 126.

⁸⁶² KPM, S. 44. Anders werden Raum und Zeit von den Mitgliedern der Marburger Schule aufgefasst. Stellvertretend sei hier Paul Natorp genannt. Für ihn sind Raum und Zeit zwar Bestimmungen des Gegenstandes. Das Bestimmen schreibt er allerdings allein dem Denken zu. Raum und Zeit sind in seinen Augen nicht gegeben, sondern „gefordert – vom Denken“ (P. Natorp, Kant und die Marburger Schule, in: Kant-Studien 17 [1912], S. 203).

⁸⁶³ KPM, S. 44.

⁸⁶⁴ KPM, S. 47.

⁸⁶⁵ KPM, S. 58; vgl. KV, S. 145-150.

Für die Zeit gilt bei Heidegger dasselbe wie für den Raum: Sie ist ein Von-sich-her-Begegnenlassen, „Selbstaffektion“⁸⁶⁶. Kant fasst die Zeit als das reine Nacheinander, als die Jetztfolge, nach Heidegger als ein Jetzt und Jetzt und Jetzt ... Wenn die Zeit affiziert, dann keineswegs in der Weise eines empirischen Gegenstandes durch die Sinne. Das reine Nacheinander der Jetzt wird auch nicht empfunden. Wie aber, möchte man Heidegger fragen, müssen wir uns eine Affektion denken, die nicht empfunden wird? Ist eine Affektion, die nicht empfunden wird, noch eine Affektion? Heidegger meint eine Affektion im Sinne eines ungegenständlichen ‚Anschauens‘, ein Begegnenlassen des reinen Nacheinander als eine „ungegenständliche vorgängige Hinblicknahme“⁸⁶⁷. Zeit kann angeschaut werden als etwas, was sich die Anschauung selbst zeigt.

b) Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*) definiert Kant in der *Anthropologie* als „ein Vermögen der Anschauung auch ohne Gegenwart des Gegenstandes“ (AA VII 167). Er unterscheidet die „reproduktive“ von der „produktiven“ Einbildungskraft, wobei Erstere „eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt“ (ibid.), Letztere ein „Vermögen der ursprünglichen Darstellung“ des Gegenstandes ist (ibid.). Als Produkte der produktiven Einbildungskraft führt er Raum und Zeit an (ibid.).

Heidegger geht es unter primärer Bezugnahme auf diese Definition aus der *Anthropologie* zunächst darum, die Einbildungskraft als Mittleres zwischen Anschauung und Denken zu erweisen, als ein Vermögen, das sich „zumal“ sowohl rezeptiv – wie die Anschauung – als auch spontan – wie der Verstand – verhält. Die Einbildungskraft könne einen Anblick hinnehmen, ohne dass das betreffende Angeschaute sich selbst zeige; darin erweise sich ihre Rezeptivität. Andererseits sei sie es selbst, die dieses Hingenommene bilde; insofern sei sie spontan⁸⁶⁸.

Die reine Anschauung ist ein Hinnehmen eines von sich aus gegebenen reinen Anblicks. Genau die gleiche Struktur wird auch der Einbildungskraft zuerkannt. Die Handlung der reinen Anschauung macht das „Wesen der reinen Einbildungskraft“ aus. „Die reine Anschauung kann nur deshalb ‚ursprünglich‘ [gemeint ist damit hier: entspringen

⁸⁶⁶ KV, S. 150-153; KPM, S. 189.

⁸⁶⁷ KV, S. 151.

⁸⁶⁸ KPM, S. 128f.

lassend; Vf.] sein, weil sie selbst ihrem Wesen nach reine Einbildungskraft ist, die von sich aus Anblicke (Bilder) gibt“⁸⁶⁹. Reine Anschauung *ist* also reine Einbildungskraft.

c) Wenn Heidegger den Versuch unternimmt, auch das Denken in der Einbildungskraft zu verwurzeln, ist er sich bewusst, dass er sich damit in der Nähe des Widersinns bewegt. Ist doch Einbildungskraft von Kant als „jederzeit sinnlich“ (A 124) eingeführt worden, der Verstand dagegen gilt traditionell als das unsinnliche Vermögen schlechthin. Wie soll also das reine Denken in der transzendentalen Einbildungskraft seinen Ursprung haben? Wenn Heidegger zudem auf die Identifikation von Verstand und transzendentaler Einbildungskraft abzielt, ihn also nicht als eigenständiges Vermögen betrachtet⁸⁷⁰, wendet er sich nicht nur gegen die philosophischen Tradition, die im Verstand (intellectus) das oberste Vermögen sieht, sondern auch gegen die übliche und allgemein anerkannte Interpretation Kants.

Dass Denken und Anschauen, obgleich unterschieden, nicht gänzlich verschieden sind, zeigt sich für Heidegger zunächst damit, dass beide jeweils Arten des Vorstellens sind, die zu derselben Gattung des „Vor-stellens überhaupt“ gehören⁸⁷¹. Wenn Anschauen und Denken aber nicht völlig geschieden sind, dann ist seiner Ansicht nach auch ein Entspringen des Denkens aus der transzendentalen Einbildungskraft möglich.

Denken ist nach kantischer Auffassung „Erkenntnis durch Begriffe“ (A69/B94). Im reinen Erkennen beziehen sich reine Begriffe auf reine Anschauung. Der Kern von Heideggers Arguments besteht darin, dass die Kategorien oder Regeln, die der reine Verstand von sich her gibt, um das ungeordnete Mannigfaltige zu ordnen, nicht einfach im Bewusstsein vorhanden sind, so dass man sie sich, wann immer man will, vorstellen könnte. Die Regeln sind vielmehr nur da, solange sie regeln, und nur als aktuell Regelnde kommen sie, zusammen mit dem Geregelten im Bewusstsein vor. Der Verstand gibt also die Regeln vor, und im Regeln wird er von den Regeln affiziert, indem er durch das von ihm selbst Geregelte affiziert wird⁸⁷².

⁸⁶⁹ KPM, S. 141f.

⁸⁷⁰ KPM, S. 148.

⁸⁷¹ KPM, S. 148; Heidegger bringt das Argument bereits S. 22, um zu zeigen, dass Anschauen und Denken aus einer gemeinsamen Wurzel entspringen müssen. Er bezieht sich auf A320/B376f.

⁸⁷² KPM, S. 154. Die Aussage Kants aus der B-Deduktion, dass wir uns nichts „als im Objekt verbunden“ vorstellen können, „ohne es vorher selbst verbunden zu haben“ (B130), könnte so aufgefasst werden: Der Verstand nimmt in gewisser Weise sich selbst wahr, denn die Verbindung eines ‚Mannigfaltigen‘ zu einem Objekt hat er selbst hergestellt. Auch Sherover versteht Heideggers Argument in dieser Richtung: Heidegger sei nicht der Ansicht, dass ich als erstes die verschiedenen Farbflächen eines Hauses einzeln wahrnehme, sie in einem zweiten Schritt verbinde und in einem dritten nach einem passenden Begriff suche, worunter das wahrgenommene Objekt fallen könnte. Vielmehr sehe ich das Haus im unmittelbaren apprehendierenden Akt, und ich sehe es mit seinen Unterschieden und Ähnlichkeiten zum Begriff und

Weil sich das reine Denken als „rezeptive Spontaneität“ erwiesen hat, muss es nach Heidegger der transzendentalen Einbildungskraft entspringen. Letztere ist es demnach, die sich selbst den Horizont als Ganzes vorgibt, innerhalb dessen das erkennende Selbst erkennt⁸⁷³.

III. Teil: Was widerfährt Kant im Geschehen der Grundlegung?

7.8 Das ‚Geschehen‘ der kantischen Grundlegung

7.8.1 Die „innere Bewegung der kantischen Grundlegung“⁸⁷⁴

Kant und das Problem der Metaphysik ist in vier Abschnitte unterteilt. Jeder der vier Teile hat einen klingenden Titel, und alle vier Überschriften zusammen suggerieren, dass die „Grundlegung der Metaphysik“ jeweils unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet wird, der die Untersuchung auf ein bestimmtes Ziel hin führt. Im ersten Abschnitt („Grundlegung der Metaphysik im Ansatz“) zeigt Heidegger, was er meint, wenn er *Kants Kritik der reinen Vernunft* als eine „Grundlegung der Metaphysik“ auslegen will. Der zweite Abschnitt („Grundlegung der Metaphysik in der Durchführung“) setzt sich in einem ersten Teil mit dem Erkenntnisbegriff bei Kant auseinander und verfolgt in einem zweiten Teil die „innere Bewegung der kantischen Grundlegung“⁸⁷⁵, den Weg von den zwei getrennten Vermögen Anschauung und Denken zu ihrer gemeinsamen „Wurzel“, der Einbildungskraft, wobei fünf Stadien unterschieden werden. Im dritten Abschnitt („Grundlegung der Metaphysik in ihrer Ursprünglichkeit“) stellt er die transzendente Einbildungskraft in ihrem Verhältnis zur reinen Sinnlichkeit einerseits und zum reinen Verstand andererseits vor und liefert durch die Interpretation des mit „Vorläufige Erinnerung“ (A98) überschriebenen Kapitels der A-Deduktion zusätzlich den Beleg, dass die transzendente

den Erinnerungsbezügen, die es hervorruft. „In the fullest sense Heidegger’s point is that the act of empirical cognition is an integrated and structured fusion, *at the outset*, of components that are only analytically discernible“ (Sherover, S. 155). Was der Verstand demnach von sich her gibt, ist die Regel der Synthesis, was er empfängt, ist die von ihm geregelte Anschauung. Was er später in Urteilen aufgliedert, hat er zuvor bereits verbunden.

⁸⁷³ KPM, S. 154f.

⁸⁷⁴ KPM, S. 43.

⁸⁷⁵ KPM, S. 43.

Einbildungskraft die Zeit hervorbringt. Dieser dritte Abschnitt gipfelt in der Gleichsetzung des ‚Ich denke‘ mit der Zeit. Der vierte Abschnitt („Grundlegung der Metaphysik in der Wiederholung“) zeigt auf, dass Kants Grundlegung der Metaphysik nichts anderes als Fundamentalontologie ist.

Bei der Erörterung von Heideggers Metaphysikverständnis (s.o. 7.5.1.2) ist deutlich geworden, dass Heidegger mit der Frage nach dem Sein, der in seinen Augen eigentlich metaphysischen Frage, ein ‚Geschehen‘ – „Metaphysik ist ein Grundgeschehen im menschlichen Dasein“⁸⁷⁶ – verbindet, das durch eine Grundstimmung (Angst oder Langeweile) geprägt ist.

Auch in Kants *Kritik der reinen Vernunft* ortet er ein Geschehen. Kant bewegt sich in den von ihm im zweiten Abschnitt beschriebenen fünf Stadien auf den Grund von reiner Anschauung und reinem Denken zu, auf die transzendente Einbildungskraft, weicht aber dann vor diesem Grund zurück. Dieses Zurückweichen ist das, was Heidegger interessiert, und was er interpretiert.

Er folgt im zweiten Abschnitt dem, was er als die „innere Bewegung der Kantischen Grundlegung“⁸⁷⁷ erkennt, einer Bewegung, die von Anschauung und Denken als getrennten Vermögen aus- und auf die Einbildungskraft als deren gemeinsame „Wurzel“ zugeht. Sie stimmt nicht mit der Disposition der *Kritik der reinen Vernunft* überein, doch ist sie in seinen Augen das Ursprüngliche, das erst nachträglich in die schulmässige Form des Werks gegossen worden ist.

Im ersten Stadium erfolgt die Isolierung der beiden „Wesenselemente“ der reinen Erkenntnis, der reinen Anschauung (Raum und Zeit) und des reinen Denkens. Die transzendente Ästhetik liefert die reinen Anschauungen Raum und Zeit, wobei er hervorhebt, dass die Zeit primär ist. Bezüglich des reinen Denkens bezieht sich Heidegger vor allem auf die Logik-Vorlesung. Er deutet an, dass zwischen dem reinen Begriff – der Notion – und der Kategorie ein Unterschied besteht. Es zeigt sich ihm bereits hier, dass eine isolierte Darstellung diese Elemente nicht in ihrem eigentlichen Wesen fassen kann. Sie scheint ihm künstlich, da die Elemente ursprünglich eins sind.

⁸⁷⁶ GM, S. 12.

⁸⁷⁷ KPM, S. 43.

Das zweite Stadium auf Kants Denkweg („Die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis“⁸⁷⁸) macht Heidegger mittels Interpretation des Kapitels „Über die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien“ (A76-80/B102-105) aus. Thematisch wird für Kant in Heideggers Sicht hier allein die „veritative Synthesis“⁸⁷⁹, die Synthesis von Anschauung und Denken. Auf diese soll sich Kants Aussage, dass die „Synthesis überhaupt (...) die bloße Wirkung der Einbildungskraft“ (A78/B103) sei, beziehen. Doch liege damit erst eine Problemanzeige der Wesenseinheit von reiner Anschauung und reinem Verstand vor⁸⁸⁰.

Als textlichen Beleg für das dritte Stadium („Die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Synthesis“⁸⁸¹) wählt er das Kapitel „Von dem Verhältnisse des Verstandes zu den Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen“ aus der A-Deduktion. Hier zeigt Kant, „worauf die Möglichkeit der Erfahrung beruht“, nämlich auf dem Zusammenhang der „drei subjektiven Erkenntnisquellen“ „Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption“ (A115). Er nimmt in seiner Darstellung einmal den Weg vom Verstand zur Anschauung (A116-120), darauf den Entgegengesetzten von der Anschauung zum Verstand. In Heideggers Augen hat die transzendente Deduktion nichts anderes zur Aufgabe als die „Aufhellung der Transzendenz der endlichen Vernunft“⁸⁸², d.h. den Nachweis, dass das endliche Wesen von sich aus einen Spielraum bilden muss (Transzendenz), damit ihm Seiendes begegnen kann⁸⁸³. Diesen Spielraum bildet in seinen Augen das „a priori einige Ganze von reiner Anschauung und reinem Verstand“⁸⁸⁴. Mit der Interpretation des Kapitels soll gezeigt werden, dass reine Anschauung und reines Denken a priori aufeinander angewiesen sind⁸⁸⁵.

Im vierten Stadium („Der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis“⁸⁸⁶) erreicht Kant die Schematismuslehre (A137-147/B176-187). Heidegger

⁸⁷⁸ KPM, S. 58.

⁸⁷⁹ KPM, S. 28f.

⁸⁸⁰ KPM, S. 116.

⁸⁸¹ KPM, S. 69ff. Unter „ontologischer Synthesis“ ist ebenfalls die Verbindung von Anschauung und Denken zu verstehen (KPM, S. 60f.). Der Ausdruck wird synonym zu „veritative Synthesis“ gebraucht.

⁸⁸² KPM, S. 70.

⁸⁸³ KPM, S. 71.

⁸⁸⁴ KPM, S. 77.

⁸⁸⁵ KPM, S. 77.

⁸⁸⁶ KPM, S. 88.

behauptet, dass der reine Verstandesbegriff im transzendentalen Schema „gründet“⁸⁸⁷. Im Schema als einer Modifikation der Zeit seien reine Anschauung (Zeit) und die reinen Verstandesbegriffe (Notionen) ursprünglich geeinigt. Da Kant selbst das Schema eines reinen Verstandesbegriffs ein „transzendentes Produkt der Einbildungskraft“ nennt (A142/B181)⁸⁸⁸, glaubt Heidegger, sein Ziel erreicht, nämlich gezeigt zu haben, dass ontologische Synthesis (Einheit von reiner Anschauung und reinem Denken) nicht durch nachträgliches Verknüpfen zustande kommt, sondern als ursprüngliche Einheit (im Schema) erst deren Differenz entspringen lässt.

Im fünften Stadium („Die volle Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis“⁸⁸⁹) steht der „oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile“ (A154-158/B193-197) im Fokus. Nachdem das Ziel bereits im vierten Stadium erreicht worden ist, geht es Heidegger hier lediglich noch darum, „den gewonnenen Grund (...) ausdrücklich in Besitz zu nehmen“⁸⁹⁰. Zentral ist ihm dabei Kants Ausdruck der „Möglichkeit der Erfahrung“ (A156ff./B195ff.). Erfahrung heisst für ihn „endliche, anschauend hinnehmende Erkenntnis von Seiendem“⁸⁹¹ oder „hinnehmendes Anschauen“⁸⁹², *Möglichkeit* der Erfahrung ist somit gleichbedeutend mit Transzendenz⁸⁹³. Die Bestimmung der „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung“ (A158/B197) läuft auf eine Beschreibung der Transzendenz „in ihrer vollen Wesensganzheit“ hinaus⁸⁹⁴.

7.8.2 Kants Zurückweichen vor der transzendentalen Einbildungskraft

Nach Heideggers Darstellung hat sich Kant in der beschriebenen Weise auf den Grund der Metaphysik zu bewegt. Jetzt aber ortet er ein Zurückweichen bei Kant vor diesem Grund. Worin besteht es?

Im „leidenschaftlichen Zug des ersten Entwurfs“ – die *Kritik der reinen Vernunft* der ersten Auflage von 1781 – habe Kant in die „Wesensverfassung des Menschen“

⁸⁸⁷ KPM, S. 102.

⁸⁸⁸ KPM, S. 105.

⁸⁸⁹ KPM, S. 113.

⁸⁹⁰ KPM, S. 113.

⁸⁹¹ KPM, S. 116.

⁸⁹² KPM, S. 117. Diese zweite Bestimmung, die auf eine Gleichsetzung von Erfahrung mit Anschauung hinausläufe, bezeichnet Heidegger selbst in einer Randbemerkung seines Handexemplars als „unvollständig“.

⁸⁹³ KPM, S. 117.

⁸⁹⁴ KPM, S. 117.

hineingeblickt, die in der transzendentalen Einbildungskraft „gewurzelt“ sei⁸⁹⁵. Zwar sei die Auslegung der transzendentalen Einbildungskraft von ihm bloss vorgezeichnet und keineswegs ausgeführt, in der zweiten Auflage aber arbeitete er daran nicht weiter, sondern verfolge die Tendenz, die transzendente Einbildungskraft zugunsten des Verstandes „abzudrängen“ und „umzudeuten“. So habe er die beiden Hauptstellen, an denen er die Einbildungskraft als drittes Grundvermögen einführt (A94 und A115)⁸⁹⁶, in B gestrichen, und jene Stelle, an der er die Einbildungskraft als eine „unentbehrliche Funktion der Seele“ (A78/B103) bezeichnete, in seinem Handexemplar dahin abgeändert, dass sie nun als „Funktion des Verstandes“⁸⁹⁷ bezeichnet werde. Als Beweggrund für die vollständige Neufassung des Deduktionskapitels identifiziert Heidegger bei Kant das Bedürfnis, das „beunruhigende Unbekannte“, die Einbildungskraft, zu entfernen⁸⁹⁸.

In der ersten Auflage der *KrV* entspringt alle Synthesis der Einbildungskraft als einem nicht auf Sinnlichkeit oder Verstand zurückführbaren Vermögen. In der zweiten Auflage erhält der Verstand die Rolle des Ursprungs für alle Synthesis⁸⁹⁹. Zwar ist die Einbildungskraft dem Namen nach noch vorhanden, sie – oder besser: ihre Synthesis – ist aber nunmehr eine Funktion des Verstandes (B 152).

Diese Tendenz Kants, die Einbildungskraft im Verstand aufzulösen, ist es, die Heidegger als ein „Zurückweichen“ vor der unbekannten Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand interpretiert.⁹⁰⁰ Den Grund für dieses Zurückweichen sieht er darin, dass die Einbildungskraft in der traditionellen Anthropologie und Psychologie als niederes Vermögen galt. Kant hätte also gegen alle Tradition behaupten müssen, dass vernünftiges Denken aus dem niederen Vermögen der Einbildungskraft entspringe. In seiner Arbeit an einer Kritik der reinen Vernunft wäre er plötzlich vor der Tatsache gestanden, dass die „Vernunft“ in der Einbildungskraft wurzle, womit sein Projekt verloren gewesen wäre. Aber nicht nur der Blick in den Abgrund des Unbekannten „schreckte“ Kant, er war inzwischen von der Vernunft stärker in ihren Bann gezogen⁹⁰¹. Dieses Zurückweichen beschreibt Heidegger bereits in seiner Logikvorlesung von 1925/26, und zwar macht er es an jener Stelle fest, wo Kant den Schematismus als eine „verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“ bezeichnet, deren

⁸⁹⁵ KPM, S. 160.

⁸⁹⁶ KPM, S. 161.

⁸⁹⁷ KPM, S. 161.

⁸⁹⁸ KPM, S. 162.

⁸⁹⁹ KPM, S. 163f.; die Belegstellen: B 130, 135, 140, 151, 153, 154, 162.

⁹⁰⁰ KPM, S. 160.

⁹⁰¹ KPM, S. 167f.

Funktionsweise man schwerlich jemals entdecken werde (A142/B180f.). Auch hier sah Kant seiner Ansicht nach „in einen Abgrund“⁹⁰², den Abgrund der Einbildungskraft, die ja den Schematismus hervorbringt.

Heidegger scheint die Tatsache, dass Kant die Bedeutung der Einbildungskraft in der zweiten Auflage zugunsten des Verstandes zurücknimmt, psychologisch zu erklären: Kant schreckt zurück, er ängstigt sich. Dabei hat Kant selbst eine systematische Erklärung gegeben: Die Lektüre der Garve-Federschen-Rezension bewog ihn dazu, seinen ‚transzendentalen‘ Idealismus mit aller Schärfe vom ‚psychologischen‘ Idealismus abzugrenzen⁹⁰³. Cassirer wendet sich denn auch gegen diese Vorstellung eines ‚ängstlichen‘ Kant, der vor den letzten Konsequenzen seines Denkens zurückschrak. Ihm scheint gerade eine der Eigentümlichkeiten des kantischen Denkens, dass es vor keiner Folgerung aus bloss subjektiven Gründen Halt macht⁹⁰⁴. Allerdings ist dies aus dem völlig anderen Philosophieverständnis von Cassirer gesehen. Heidegger geht es bei Sichtbarmachung von Kants Zurückweichen nicht um die psychologische Dimension dieses Geschehens, sondern er schreibt Kant eine metaphysische Erfahrung zu, ähnlich, wie er sie in *Was ist Metaphysik?* in der Angst aufzeigt.

Interessant ist zu beobachten, wie Heidegger mit den Metaphern ‚Grund‘ und ‚Abgrund‘ umgeht. Wenn er Kants *Kritik der reinen Vernunft* als Grundlegung der Metaphysik liest, dann heisst Grundlegung für ihn: Freilegung des Grundes, des Ursprungsfeldes. Was Kant bei seinem Vordringen aber findet, ist nicht ein fester Untergrund, sondern vielmehr ein Abgrund, vor welchem er zurückschaudert. Die transzendente Einbildungskraft, die Heidegger als den gesuchten Grund identifiziert, ist für Kant ein *Abgrund*. Aber wie? Hat Kant zuwenig weit über den Rand des Abgrundes hinab zu blicken gewagt, um zu sehen, dass weiter unten ein sicherer Boden gewesen wäre? Oder war für ihn die transzendente Einbildungskraft ein Abgrund im Sinne eines *Ungrundes*, auf den man seines schlechten Rufes wegen nichts stellen durfte? Heidegger geht auf diese Fragen im Kantbuch nicht ein⁹⁰⁵.

⁹⁰² L, S. 378.

⁹⁰³ Ernst Cassirer, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 21.

⁹⁰⁴ *ibid.*, S. 23.

⁹⁰⁵ Allerdings führt Heidegger in WiM vor das Nichts und in GM vor die Leergelassenheit der Langeweile. Metaphysik führt für ihn also immer vor einen Abgrund.

7.8.3 Interpretation des ‚Geschehens‘ der kantischen Grundlegung

Heidegger sieht im Resultat der kantischen Grundlegung – dass der Grund der Möglichkeit der ontologischen Synthesis und damit der Transzendenz die Einbildungskraft ist – nicht ihr eigentliches Ergebnis⁹⁰⁶. Das von ihm an den Tag gebrachte Geschehen in der Grundlegung, die Bewegung hin auf die Einbildungskraft und das Zurückweichen vor diesem Grund, zeigt vielmehr an, dass die Begründung der Metaphysik als ein Fragen nach dem Menschen, und dieses fundamentalontologisch anzugehen ist.

Diesen „notwendigen Zusammenhang zwischen Anthropologie und Metaphysik“⁹⁰⁷ sieht er bei Kant selbst belegt. Dieser hatte in der *Kritik der reinen Vernunft* drei Fragen formuliert, in denen sich seiner Meinung nach das ganze Interesse der Vernunft ausspricht: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“ (A805/B833) Diesen drei Fragen ordnet Heidegger die drei Disziplinen der *metaphysica specialis* zu, der ersten die Kosmologie, weil das menschliche Wissen die „Natur im weitesten Sinne des Vorhandenen“⁹⁰⁸ betrifft, der zweiten die Psychologie, weil das Handeln des Menschen seine Persönlichkeit und Freiheit betrifft, der dritten die Theologie, weil das Hoffen auf die „Unsterblichkeit als Seligkeit, d.h. die Einigung mit Gott“⁹⁰⁹ abzielt. In seiner Logikvorlesung lässt Kant auf diese drei Fragen eine vierte folgen: „Was ist der Mensch?“ Und fügt hinzu: „Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ (AA IX 25). Womit für Heidegger der Nachweis erbracht ist, dass bei Kant die Grundlegung der Metaphysik in die Frage nach dem Menschen mündet.

Das, was eigentlich in der kantischen Grundlegung passiert, ist das Zurückweichen Kants vor dem von ihm gelegten Grund. Heidegger interpretiert das Zurückweichen nicht als eine Inkonsequenz Kants, sondern als einen Teil des Ergebnisses seiner Vernunftkritik. Denn das Zurückweichen Kants macht „offenbar, dass Kant bei seiner

⁹⁰⁶ KPM, S. 205.

⁹⁰⁷ KPM, S. 206.

⁹⁰⁸ KPM, S. 207.

⁹⁰⁹ KPM, S. 207. Die Zuordnung der drei Fragen zu den drei Disziplinen der (dogmatischen) *metaphysica specialis* belegt Heidegger für Kant nicht. In der *Kritik der reinen Vernunft* bringt Kant seine Befriedigung darüber zum Ausdruck, die erste Frage gelöst zu haben (A805/B833). Die zweite und dritte Frage handelt er später in seinen Werken zur praktischen Philosophie ab. In der Logikvorlesung schreibt er abweichend von Heideggers Interpretation: „Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie“ (AA IX 25).

Grundlegung sich selbst den Boden weggräbt, auf den er anfangs die Kritik stellte⁹¹⁰, nämlich den Boden der reinen Vernunft und der „Einheit der reinen sinnlichen Vernunft“⁹¹¹. Dieser musste Kant fraglich werden, als er erkannte (wie Heidegger interpretiert), dass die Einbildungskraft das zentrale Vermögen ist, nicht die Vernunft. Für Heidegger wird „im Vollzug der Grundlegung durch diese selbst die Art des Fragens nach dem Menschen fraglich“⁹¹². Gemeint ist die traditionelle Art des Fragens nach dem Menschen als *zoon logon echon*, als dem vernunftbegabtem Wesen. Mit der Erschütterung der Vernunftbasis des Menschen wird zugleich das auf dieser Basis etablierte logoszentrierte philosophische Fragen fraglich.

Es sind jetzt also zwei Fragen, welche die kantische Grundlegung aufwirft: Ist die Grundlegung der Metaphysik Anthropologie? Und: Wie muss nach dem Menschen gefragt werden?

Heidegger geht es nun zunächst darum, die drei ersten Fragen auf die letzte zu „beziehen“. Er argumentiert, dass die Modale „Können“, „Sollen“ und „Dürfen“ jeweils insofern Ausdruck der Endlichkeit sind, als einem allmächtigen Wesen diese Fragen zu stellen nicht anstünde, weil sich diese Art des Fragens mit Allmacht nicht verträgt. Alle drei weisen auf eine spezifische Begrenztheit hin. Er legt das so aus, dass sie eigentlich ein Fragen nach der Endlichkeit darstellen. Sie lassen sich insofern auf die Frage „Was ist der Mensch?“ „beziehen“, als sie nach der „Endlichkeit im Menschen“ fragen⁹¹³. Die Grundlegung der Metaphysik führt also zur Frage nach der Endlichkeit im Menschen, und zwar so, dass diese Endlichkeit zum Problem wird⁹¹⁴.

Was aber ist unter der „Endlichkeit im Menschen“⁹¹⁵ zu verstehen? Der Mensch als Dasein ist nicht nur als Seiendes unter anderem Seienden vorhanden. Ihm wird Seiendes offenbar. Das Dasein befindet sich immer schon inmitten von Seiendem, das ihm nur dank seinem Seinsverständnis offenbar werden kann. Dasein ist auf Seinsverständnis angewiesen. Andererseits vermöchte der Mensch nach Heidegger nicht, das geworfene Seiende als ein Selbst zu sein, „wenn er nicht überhaupt Seiendes als ein solches *sein-*

⁹¹⁰ KPM, S. 214.

⁹¹¹ KPM, S. 214.

⁹¹² KPM, S. 214.

⁹¹³ KPM, S. 217.

⁹¹⁴ KPM, S. 217. Auffällig ist, dass Heidegger seine Argumentation auf die Modalverben abstützt. Ist das eine Schwäche? Man kann die Fragen auch umformulieren, und das, worauf Heidegger abzielt, bleibt bestehen: So könnte man die erste Frage in die Worte fassen: Welches sind die Grenzen der Erkenntnis? Jetzt kommt die Begrenztheit viel deutlicher zum Ausdruck als in Kants Formulierung. In der Tat können die drei Fragen nur von einem Wesen gestellt werden, das begrenzt ist, sie drücken die Begrenztheit dieses Wesens in frappanter Weise aus.

⁹¹⁵ KPM, S. 219.

lassen könnte“⁹¹⁶. Existenz bedeutet insofern Angewiesenheit auf Seiendes. So offenbart sich das Seinsverständnis als der „innerste Grund“⁹¹⁷ oder das „innerste Wesen“⁹¹⁸ der Endlichkeit im Menschen.

Was Kant mit seiner Aussage, dass sich alle drei Fragen auf die Frage nach dem Menschen „beziehen“, nur anklingen liess, entwickelt Heidegger „in der Wiederholung“ im Sinne der Fundamentalontologie: Die Frage „Was ist der Mensch?“ muss, wie Heidegger gezeigt hat, umformuliert werden in die Frage nach der Endlichkeit im Menschen. Das innerste Wesen der Endlichkeit im Menschen ist sein Seinsverständnis. Damit wird der Zusammenhang des Problems der Grundlegung der Metaphysik mit der Frage nach der Endlichkeit im Menschen sichtbar. Das Seinsverständnis ist das, was das Dasein erst als solches auszeichnet, und der Mensch ist „nur Mensch *auf dem Grunde des Daseins in ihm*“⁹¹⁹. Wenn also nach dem Seinsverständnis im Dasein gefragt wird, wird damit nach dem Wesen des Daseins gefragt, und diese Frage setzt Heidegger hier gleich mit der Frage nach dem Sein des Daseins. Jedes Fragen nach dem Sein ist aber Metaphysik. „Demnach gründet die Grundlegung der Metaphysik in einer Metaphysik des Daseins“⁹²⁰. Und die erste Stufe dieser Metaphysik des Daseins besteht in der Fundamentalontologie⁹²¹.

7.9 Zusammenfassung

Heidegger geht davon aus, dass Kant mit seiner *Kritik der reinen Vernunft* eine Grundlegung der überlieferten Metaphysik vorgelegt hat. Für ihn liest sich die Frage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ als Frage nach der Möglichkeit ontologischer Erkenntnis. Diese ist für Heidegger mit dem Seinsverständnis des Menschen identisch, in welchem der Mensch, ohne sich dessen zunächst bewusst zu sein, immer schon da ist. Seinsverständnis ermöglicht nach ihm, dass uns Gegenstände begegnen können, ebenso wie bei Kant die reinen Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien dies tun. So versteht Heidegger die kantische Ausgangsfrage der *Kritik der*

⁹¹⁶ KPM, S. 228.

⁹¹⁷ KPM, S. 228.

⁹¹⁸ KPM, S. 229.

⁹¹⁹ KPM, S. 229.

⁹²⁰ KPM, S. 230.

⁹²¹ KPM, S. 232.

reinen Vernunft als die Frage nach der Möglichkeit der Transzendenz, des Überstiegs über das Seiende im Seinsverständnis des Daseins. In systematischer Hinsicht geht es Heidegger darum nachzuweisen, dass die transzendente Einbildungskraft bei Kant die Wurzel der beiden Stämme der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, ist, dass letztlich bzw. ursprünglich sie es ist, die das Transzendieren möglich macht. Heidegger stützt seine These vor allem durch die Interpretation einiger Passagen aus der transzendentalen Deduktion der Ausgabe A und des Schematismuskapitels.

Wichtiger aber als das systematische Resultat seiner Interpretation ist ihm die Offenlegung des Geschehens in der kantischen Grundlegung. Er selbst versteht Metaphysik ja als ein Grundgeschehen im Dasein. Er beobachtet, wie Kant sich im Verlauf seiner Grundlegung auf die transzendente Einbildungskraft zu bewegt und schliesslich vor dem von ihm gelegten Grund zurückweicht. Letzteres erkennt er in der Tatsache, dass in der Ausgabe B der *Kritik der reinen Vernunft* die Rolle der Einbildungskraft zugunsten des Verstandes geschmälert wird. Kants Zurückweichen will Heidegger nicht bloss als ein psychologisches Geschehen, sondern als ein metaphysisches Erlebnis verstanden wissen.

Wenn Kants Grundlegung eine Analytik der Vermögen des menschlichen Gemüts ist, und sie damit in ein Fragen nach dem Menschen mündet, Kant sich aber im Fortgang seiner Untersuchung den Boden weggräbt (indem sich ihm ja die Einbildungskraft und nicht der Verstand als das zentrale Vermögen zeigt), dann muss nach Heidegger erneut und grundsätzlich gefragt werden, wie überhaupt nach dem Menschen, der in der Tradition gerade als vernunftbegabtes Wesen gefasst worden war, zu fragen sei.

Den Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der Anthropologie sieht er bei Kant insofern hergestellt, als dieser die Fragen „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ auf die Frage „Was ist der Mensch?“ bezieht. Die drei Fragen sind nach Heidegger Ausdruck der Endlichkeit im Menschen. Das Wesen der Endlichkeit im Menschen sieht er aber gerade in dessen Seinsverständnis. Denn dieses bedeutet für den Menschen als Selbst, als Existenz, die Angewiesenheit auf Seiendes. Nach dem Menschen muss also gefragt werden, indem man nach der Endlichkeit in ihm und damit nach dem Dasein fragt. Das Fragen nach der Endlichkeit im Menschen ist insofern Metaphysik, als darin nach dem Sein des Daseins gefragt wird. Genau dies leistet die Fundamentalontologie als ontologische Analytik des Daseins. Heidegger versteht sie, ebenso wie Kants *Kritik der reinen Vernunft*, als Grundlegung der Metaphysik.

Teil III: Systematische Diskussion

In der Darstellung der deutschen metaphysischen und ontologischen Kantinterpretationen der 1920er Jahre hat sich gezeigt, dass die metaphysischen Interpretationen einander in ihrer Stossrichtung recht ähnlich sind, während die beiden ontologischen Interpretationen in ihrer Einzigartigkeit gänzlich für sich stehen.

In diesem dritten Teil werde ich drei Probleme, die von verschiedenen Autoren der metaphysischen Kantinterpretation aufgegriffen und in typischer Weise ausgelegt werden, einer systematischen Diskussion unterziehen. Es handelt sich dabei namentlich um jene Probleme, die sich in Bezug auf das Ding an sich, die Seele und die Idee ergeben, drei Begriffe, die in der kritischen Philosophie Kants eine wichtige Stellung einnehmen und die in der Kantauslegung seit ihren Anfängen für Kontroversen gesorgt haben. Die Schwierigkeiten, vor die sich die Interpretation angesichts dieser Begriffe gestellt sieht, hängen nicht zuletzt damit zusammen, dass hier Kants subtile Unterscheidung von Erkennen und Denken eine zentrale Rolle spielt, eine Unterscheidung, die ihrerseits auf vielfältige Art ausgelegt werden kann.

Ich werde jeweils damit beginnen zu zeigen, vor welche Probleme Kants Text die Interpretation stellt, um die Lösungsansätze der metaphysischen Kantinterpretation in der Folge eingehender zu diskutieren.

1. Das Ding an sich

Der Begriff des Dinges an sich war auch für Kant selbst schon ein Problem. Bereits angesichts des Umstandes, dass der transzendente Idealismus Raum, Zeit und die Kategorien als subjektive Formen von Sinnlichkeit und Verstand begreift und somit die Welt zur Erscheinung herabwürdigt, wirft er die Frage auf, wie der Gegenstand unabhängig von einem wahrnehmenden Subjekt, an sich, gedacht werden soll.

Er behandelt das Problem in der *Kritik der reinen Vernunft*, indem er auf das Begriffspaar von Phaenomena („Sinnenwesen“) und Noumena („Verstandeswesen“) zurückgreift. Unter Ersteren versteht er jene Gegenstände, die vermittels der Sinnlichkeit erfasst werden können, die Erscheinungen; Letztere dagegen sind bloss Gegenstände des Denkens. Unter diese fällt aber nicht nur der Begriff des Dinges an sich, sondern auch alle anderen Begriffe der Vernunft, zu denen in der Sinnlichkeit kein

entsprechender Gegenstand gegeben werden kann, etwa der Begriff einer Verstandeswelt oder eines höchsten Wesens (Prolegomena, §57).

Schon im Begriff der Erscheinung ist der Begriff eines Anderen enthalten, das erscheint. Der Begriff eines Ansichseienden, das sich in der Erscheinung zeigt, ist insofern logisch notwendig. Das Ansichseiende ist *per definitionem* dasjenige, welches unabhängig von der Erfahrung, also unabhängig von den sinnlichen Formen Raum und Zeit und den Kategorien gedacht werden muss. Kant stellt sich trotzdem die Frage, ob die Kategorien für die Verstandeswesen Bedeutung haben können. Seiner Ansicht nach gilt es, sich vor der Falle zu hüten, in die man gerät, wenn man sich zum Gegenstand in der Erscheinung den zugehörigen Gegenstand, wie er an sich ist, denkt, diesen aber, weil dem Verstand nichts anderes als Kategorien zur Verfügung stehen, durch Letztere bestimmt denkt. Verstandeswesen dürfen immer bloss als ein kategorial völlig unbestimmtes „Etwas überhaupt“ gedacht werden (B306f.).

Da nach Kants grundsätzlicher Überzeugung alle Begriffe, die wir bilden, einem bestimmten Zweck dienen (A642f./B678f.), kommt auch dem Begriff des Noumenon eine Funktion im Verstandesgebrauch zu. Um zu zeigen, wozu dieser Begriff dienen kann, führt er die Unterscheidung zwischen dem „Noumenon im negativen Verstande“ und dem „Noumenon im positiven Verstande“ ein. Unter Ersterem versteht er „ein Ding“, das nicht Gegenstand unserer sinnlichen Anschauung ist, und zwar insofern, als wir von der Erscheinung unsere Art der Anschauung wegdenken (B307). Das „Noumenon im positiven Verstande“ dagegen bestimmt er als das Objekt einer nichtsinnlichen und damit intellektuellen Anschauung. Doch diese Art der Anschauung liegt „schlechterdings ausser unserem Erkenntnisvermögen“ (B308), d.h. uns ist ein Noumenon im positiven Sinne schlicht unzugänglich. Der Begriff des Noumenon hat nur in seinem negativen Sinne eine Funktion, nämlich den Verstandesgebrauch einzuschränken, indem er die Grenze markiert, die der Verstand in seinem Gebrauch der Kategorien nicht überschreiten darf. Kant hält das „Noumenon im positiven Verstande“ zwar nicht für widersprüchlich, aber für ihn ist nicht auszumachen, ob es ein Wesen gibt, das über eine intellektuelle Anschauung verfügt (B309).

Nimmt man diese Ausführungen Kants beim Wort, so darf das Ding an sich bloss als „Etwas überhaupt“ gedacht werden, nicht als eines, nicht als viele (obwohl wir gar nicht umhin können, es entweder als eines oder viele zu denken), und die Kategorie des

Daseins darf schon gar nicht auf das Ding an sich angewendet werden, denn diese bedeutet ein Vorhandensein in Raum und Zeit. So geraten wir in ein intellektuelles Dilemma: Einerseits *müssen* wir ein „Etwas überhaupt“ denken, das der Erscheinung zugrunde liegt, wobei wir nicht umhin können, es kategorial bestimmt zu denken; andererseits *dürfen* wir uns nichts unter diesem „Etwas überhaupt“ denken, weil wir ständig die Tatsache gegenwärtig zu halten haben, dass unser kategoriales Denken im übersinnlichen Bereich nicht greift.

Im Zusammenhang mit dem Ding an sich macht der Interpretation auch der von Kant gebrauchte Ausdruck „Affektion“ Schwierigkeiten. So schreibt Kant einmal, dass unsere Sinnlichkeit durch „dieses Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt (...), als Noumenon (...) betrachtet“, affiziert werde (A358). Hier wird der Vorgang der Affektion, der innerhalb der Erscheinungswelt als ein kausales Geschehen aufgefasst wird, auf einen Bereich übertragen, der über die Erscheinungswelt hinausliegt, und folglich nicht durch die Kategorie der Kausalität bestimmt werden dürfte. Somit führt uns Kant auch diesbezüglich in die zwiespältige Lage, dass wir uns die Verbindung zwischen Ding an sich und Erscheinung zwar vermittelt eines Ausdrucks denken *müssen*, der eindeutig kausal konnotiert ist (weil wir gar nicht anders *können*, als in Kategorien zu denken), ihn aber doch nicht als kausalen Vorgang denken *dürfen*.

Über den ontologischen Status der Dinge an sich hat Kant sich nicht direkt geäußert, eine Aussage darüber bliebe nach dem eben Ausgeführten zwangsläufig leer, die Frage nach Sein oder Nichtsein der Dinge an sich scheint eine müßige Frage. Läuft der transzendente Idealismus also letztlich auf einen Agnostizismus hinaus, weil wir Dinge an sich zwar denken müssen, aber weder entscheiden noch wissen können, ob es sie in irgendeiner ontologisch stärkeren Weise „gibt“ als bloss in Form eines „Noumenon im negativen Verstande“, eines inhaltleeren Grenzbegriffs in unserem Denken? Wenn wir uns auf diesen Passus in der *Kritik der reinen Vernunft* abstützen, scheint Kant eine Grenze errichtet zu haben, die wir mit unserem Denken prinzipiell nicht überschreiten können: Nur im Bereich des sinnlich Erfahrbaren können wir zu Erkenntnis gelangen, was darüber hinaus liegt, können wir zwar denken, doch diese Gedanken sind leer.

Aber gerade diese Grenze bereitet Lesern und Interpreten Probleme. Haben wir Menschen doch ein vitales Interesse daran, zu wissen, was sich „hinter“ den

Erscheinungen verbirgt, auf welchem Grund die Welt ruht. Unser Denken drängt, getrieben von unserem nicht zuletzt durch Kant konstatierten metaphysischen Bedürfnis, über die sinnliche Welt hinaus zum Übersinnlichen, eine Tendenz, die in Zeiten des Leidens und der Verunsicherung wie in Deutschland nach dem 1. Weltkrieg um so stärker hervortritt. Und wenn Kants Transzendental-Philosophie in einen Agnostizismus in Bezug auf das Übersinnliche mündet, gibt sie uns und unserem Bedürfnis nach Wissen um das Übersinnliche, nach Sinn, nach Gott, Steine statt Brot.

Diesem Bedürfnis geben die metaphysischen Kantinterpreten nach. Sie sind weder persönlich bereit, sich mit einem Nichtwissen und Nichtwissenkönnen um das Übersinnliche zu bescheiden, noch wäre ihnen eine agnostisch verstandene Kantische Philosophie annehmbar. So unterstellen sie der Transzendentalphilosophie eine Metaphysik, wobei ihr Hauptargument stets darin besteht, dass Kant persönlich ein Metaphysiker gewesen sei. Auf diese psychologische Hypothese bauen sie ihre Kantinterpretation. Die meisten Interpreten stellen dabei Kants transzendentalen Idealismus kurzerhand auf ein metaphysisches Fundament. Einzig Erich Adickes vollzieht eine klare Trennung zwischen dem Menschen und Metaphysiker Kant einerseits, dem Transzendentalphilosophen Kant andererseits und erklärt mit der Unterscheidung dieser zwei gegenläufigen Tendenzen in ihm, dass er in seinen Werken – vor allem in Bezug auf das Ding an sich, aber auch hinsichtlich der Ideen – abwechselnd metaphysische und skeptische Töne anschlägt. Aber auch für Adickes ist die Transzendentalphilosophie letztlich durch die metaphysischen Überzeugungen Kants fundiert.

Wenn man nun, wie dies sämtliche metaphysischen Kantinterpreten tun, davon ausgeht, dass es das Ding an sich nicht bloss in unserem Denken als Grenzbegriff, sondern in positiver und unabhängiger Weise „gibt“, dann schliesst sich daran sogleich die Frage, wie man sich dessen Sein zu denken hat. Heinz Heimsoeth stellt sich die Dinge an sich bei Kant nach Art von physischen Monaden vor, als Kraftpunkte, die miteinander durch physischen Einfluss in Verbindung stehen. Für ihn ist der Ausdruck „Affektion“ insofern durchaus wörtlich zu nehmen, als er bedeutet, dass die Kraftpunkte im Rahmen des Kausalitätsgesetzes auf unsere Sinnlichkeit wirken. Wenn ich beispielsweise einen Gegenstand mit meiner Hand betaste, so spüre ich seine äussere Oberfläche durch die Rückstossungskraft, die von ihm als Kraftpunkt ausgeht: Die Kraft der physischen Monade wirkt so direkt auf meinen Tastsinn.

Unbefriedigend an der Fassung der Dinge an sich als physische Monaden ist allerdings, dass man damit den Bereich der Erscheinungen nicht verlässt. Wenn die Kraftpunkte durch ihren Punktcharakter auch keine Ausdehnung im Raum haben, so haben sie doch einen Ort, ein unausgedehntes Zentrum, von wo aus ihre Kraft Wirkung entfaltet, und sie sind insofern nach Art der Erscheinungen räumlich bestimmt. Kraftwirkung ist zudem ein durchaus kausales Geschehen, die Affektion unserer Sinnlichkeit wird damit durch die Kategorie der Kausalität gefasst. Und da sich alle Kausalität insofern in der Zeit abspielt, als einer Wirkung immer eine Ursache zeitlich vorhergehen muss, befinden sich die physischen Monaden auch in der Zeit. Damit sind physische Monaden Dinge, welche die Erscheinungen zwar erwirken, gleichwohl aber, wenn sie auch nur an ihren Wirkungen auf die Sinnlichkeit und selbst nicht direkt erkennbar sind, doch in den Bereich der Erscheinungen gehören.

Deshalb fasst Erich Adickes zu Recht solche Kraftpunkte nicht als Dinge an sich, sondern bezeichnet sie als „Erscheinungen an sich“. Diese wirken seiner Vorstellung nach auf unsere Sinnlichkeit und der Ausdruck „Affektion“ ist auch für ihn durchaus als kausaler Vorgang zu verstehen. Darunter fällt etwa die Wirkung von Licht (als Erscheinung an sich) auf unsere Gesichtssinn oder von Schall auf unser Gehör.

Damit hat man aber, wie gesagt, den Bereich der Erscheinungen noch nicht verlassen und ist zu unräumlichen und unzeitlichen Noumena noch nicht vorgedrungen.

Adickes und Paulsen denken sich die Dinge an sich als Geistwesen, als monadenartige Entitäten, die untereinander durch „influxus idealis“ (Paulsen), „durch rein innerliche Beziehungen logisch-teleologischer Art“ (Adickes) in Verbindung stehen, etwa so, wie sie in einem mathematischen Beweis oder einem philosophischen Gedankengang vorliegen. Sie wären dann tatsächlich unräumliche und unzeitliche, rein logische Gebilde.

Zur intelligiblen oder geistigen Welt stehen wir in Verbindung durch unser Denken. Die Frage stellt sich nun, welchen ontologischen Status man dem Denken zuschreibt. Materialistische Theorien und mit ihnen die moderne Naturwissenschaft betrachten die Materie (im speziellen das menschliche Gehirn) als das ontologisch Primäre, von dem das Denken, der Geist, als das ontologisch Sekundäre abhängt. Bei Paulsen und Adickes ist das Gegenteil der Fall. Das ontologisch Primäre ist ihnen die Welt des Geistes, das Denken, der *mundus intelligibilis*. Paulsen kennzeichnet diesen ontologischen Vorrang des Geistigen vor der raum-zeitlichen Erscheinungswelt mit dem Ausdruck „das

wirklich Wirkliche“. Die Erscheinungswelt ist hier das ontologisch Sekundäre, das Abhängige, das auf dem selbst unabhängigen geistigen Grund ruht.

So reiht man Kant, wie das auch Max Wundt bewusst und explizit tut, in die lange Tradition einer Metaphysik ein, die den Grund der Erscheinungswelt in einem Geistigen sucht. Es stellt sich dann aber die Frage, wie das Geistige und das Räumlich-Zeitliche in Verbindung stehen, auf welche Weise das Geistige Grund des Räumlich-Zeitlichen sei. Paulsen und Wundt gehen auf diese Frage nicht ein. Einzig Adickes legt eine ausgearbeitete Theorie über den Zusammenhang des an sich Seienden und der Erscheinungen vor. Danach stehen die Dinge an sich mit den verschiedenen Ich an sich in einer Verbindung, die Kant zwar auch als „Affektion“ bezeichnet, die aber auf dieser Ebene nicht als Kausalnexus verstanden werden darf, sondern als logisch-teleologische Beziehung aufzufassen ist. Das Ich an sich bildet aufgrund dieser „Affektion“ die raum- und zeitlose Ordnung der Dinge an sich in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen ab. Diese vom Ich an sich geschaffenen Gegenstände stellen nun jene Kraftzentren, jene „Erscheinungen an sich“ dar, deren Wirkungen auf die Sinnesorgane treffen. Das Ich an sich schafft also Gegenstände, die zwar ohne sekundäre Qualitäten sind, die aber das empirische Ich dank ihrer Kraft affizieren. Diese Teilung des Ich in ein produzierendes und ein affiziertes erinnert an den empirischen Idealismus. Dieser geht davon aus, dass die Welt die Vorstellung des einzelnen Subjektes ist. Da dieses aber die Welt, die es als seine Vorstellung selbst hervorbringen soll, im Alltag doch als eine gegebene erfährt, muss ein unbewusst produzierendes Ich eingeführt werden. Der Unterschied zwischen Adickes’ Auffassung des Kantischen Idealismus und dem empirischen Idealismus besteht darin, dass das Ich an sich bei Adickes als produzierendes die Erscheinungen an sich nicht willkürlich hervorbringt, sondern bloss die Verhältnisse zwischen den Dingen an sich räumlich-zeitlich *abbildet*.

Mit seiner Theorie von der doppelten Affektion unseres Ich (als empirisches Ich durch die Erscheinungen an sich und als Ich an sich durch die Dinge an sich) bietet Adickes eine Lösung für das Problem der naturwissenschaftlich nachweisbaren Affektion unserer Sinne an, die er in Kants System zu integrieren vermag, ohne auf das geistige Ansich der Dinge verzichten zu müssen.

Geht man indessen davon aus, dass es eine Vielzahl von Dingen an sich gibt, dann wendet man die Kategorien Einheit, Vielheit und – nach Adickes – auch Dasein und Kausalität auf das an sich Seiende an, obwohl dies von Kant im Kapitel über die

Phaenomena und Noumena mit aller Deutlichkeit abgewiesen worden ist. Adickes schwächt die Bedeutung dieser Kantischen Äusserungen ab, indem er feststellt, dass es eine grössere Anzahl von Stellen gebe, an denen Kant die Anwendung der Kategorien auf Dinge an sich zulasse. Mit Paulsen lässt sich sodann ein zweifacher Gebrauch von Kategorien unterscheiden, einer, der auf Erscheinungen geht, und ein anderer, der sich auf Dinge an sich bezieht. Die Kategorie des Daseins beispielsweise bedeutet in der Erscheinungswelt ein *sinnliches*, in der Welt der Dinge an sich dagegen ein *intelligibles* Gegebensein. Und während die Kategorie der Kausalität in der sinnlichen Welt das Aufeinanderfolgen von Ursache und Wirkung bestimmt, bezeichnet sie im Intelligiblen einen Zusammenhang von Grund und Folge wie im logischen Denken.

Für alle Probleme, die sich in Bezug auf das Ding an sich in den Kantischen Texten stellen, liegt von Seiten der metaphysischen Kantinterpretation ein Lösungsvorschlag vor: Dinge an sich sind als monadenartige Geistwesen anzusehen, der Terminus „Affektion“ hat auch auf der Ebene des Ansich eine Bedeutung und Kategorien sind nicht nur auf Erscheinungen, sondern auch auf die Dinge an sich anwendbar.

In diesem Rahmen ist nun – und dies dürfte ein zentrales Anliegen der metaphysischen Kantinterpretation gewesen sein – der Nachweis erbracht, dass Kants Transzendentalphilosophie nicht zwingend als Erkenntnistheorie mit letztlich agnostischer Tendenz gelesen werden muss, dass das Denken durchaus sinnvoll und mit Gewinn die Erscheinungswelt verlassen und ins Übersinnliche hinüberschreiten kann.

Die Frage stellt sich indessen, ob man nicht den Boden der kritischen Philosophie verlassen hat, wenn man über die Erscheinungswelt hinausdenkt und den „Gedankenwesen“ ein selbständiges Dasein zuspricht. Wenn sich kritische Philosophie gemäss ihrer eigenen Auffassung des Ausdrucks „Kritik“ der Durchleuchtung der Vernunft als ganzer (Verstand, Vernunft im engeren Sinne, Urteilskraft) unter dem Gesichtspunkt verschrieben hat, wie weit menschliche Erkenntnis reicht, dann müsste sich kritische Philosophie streng genommen aller Urteile enthalten, die über das menschliche Erkenntnis Zugängliche hinausgehen. Eine Hypostasierung des Dinges an sich, das bloss als Begriff im Verstand angetroffen wird, wäre demnach innerhalb einer kritischen Philosophie, die sich als Wissenschaft versteht, nicht statthaft. Aber wenn man auch die Restriktion der Erkenntnis auf Erscheinungen ernst nimmt, stützt kritische Philosophie nicht die Annahme, dass es *kein* Ding an sich gibt (z.B. keinen Gott, AA VIII 141), sondern stellt es frei zu *glauben*, Dinge an sich hätten ein selbständiges,

wenn auch unräumliches und unzeitliches Dasein ausserhalb des Denkens. Es dürfte zum Mindesten als Verdienst der metaphysischen Kantinterpretation betrachtet zu werden, auf diese grundsätzliche Offenheit der kritischen Philosophie für eine metaphysische Auffassung der Dinge an sich hingewiesen zu haben.

2. Das Subjekt und die Seele

Die Erkenntnisansprüche der von Wolff als Teil der speziellen Metaphysik betrachteten rationalen Psychologie weist Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* im Rahmen der transzendentalen Dialektik zunächst einmal vehement ab. Basieren müsste eine solche rationale Seelelehre für ihn allein auf dem „Ich denke“, das wäre ihr „einziger Text“ (A343/B401), aus dem alles andere abzuleiten wäre. Denn als denkendes Ich heisse ich „Seele“ (A342/B400). Kant fasst dieses „Ich denke“ aber in erster Linie logisch, und es dient seiner Ansicht nach dazu, alles Denken als zu *einem* Bewusstsein gehörig zu kennzeichnen. Die „Vorstellung“ des Ich empfindet er als „gänzlich leer“ (A346/B404), man könne nicht einmal sagen, dass sie ein Begriff sei, vielmehr sei sie ein „blosses Bewusstsein, das alle meine Begriffe begleitet“ (ibid.). „Ich“ ist eine der Bezeichnungen dieses Bewusstseins, es lässt sich aber auch mit „Er, oder Es (das Ding), welches denkt“ umschreiben, jedenfalls handelt es sich bloss um das „transzendente Subjekt der Gedanken = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind“, erkannt wird (ibid.).

Dem „Ich denke“ als Einheitsfunktion wird nach Kant in der traditionellen Metaphysik fälschlicherweise unterstellt, dass darin ein Ich zum Ausdruck komme, das handle, ein Ich, das man als Substanz, als für sich bestehende Entität, eben als Seele, zu fassen berechtigt sei. Kant zeigt im Paralogismus-Kapitel, dass entgegen allen früher unternommenen Versuchen aus dieser Einheitsfunktion des Denkens keinerlei Prädikat der Seele abgeleitet und nichts synthetisch a priori erkannt werden kann (A381). Weder die Substantialität, noch die Einheit, noch die Personalität des Ich lassen sich allein aus dem „Ich denke“ ableiten. Eine Erkenntnis über das Wesen der Seele lässt sich demzufolge nicht gewinnen. In Bezug auf die Seelenkenntnis bleibt uns als Einziges übrig, „unsere Seele am Leitfaden der inneren Erfahrung zu studieren“, und uns im Rahmen jener Fragen zu halten, „die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung“ darlegen kann (A382), also empirische Psychologie zu betreiben.

Das logische Ich ist lediglich ein Punkt, der in jedem Bewusstsein – einem Bewusstsein überhaupt – der Gleiche ist und die gleiche Funktion wahrnimmt. Als empirisches einzelnes Subjekt erfahre ich mich erst in meinem Anschauen, Denken und Handeln durch einen Akt der Selbstbeobachtung, und zwar in der Form des inneren Sinnes, der Zeit. Dieses Ich der inneren Erfahrung und der Eigenbeobachtung ist insofern ein Objekt der Erscheinung (B155).

Das Ich wird demnach von Kant auf zwei Weisen gefasst, einerseits als abstraktes, erkenntnistheoretisches Subjekt, das ohne jegliche persönlichen Elemente in jedem Bewusstsein das gleiche ist, andererseits als empirisches Ich-Objekt in Form eines konkreten Mannigfaltigen der inneren Erfahrung.

Wenn ich als denkendes Wesen mir selbst Erscheinung bin, dann muss ich mich zwangsläufig auch als Ding an sich denken, obwohl ich von mir als Ding an sich keinerlei Erkenntnis haben kann. Die bloss logisch begründete Differenz zwischen Erscheinung und Ding an sich gewinnt inhaltliche Relevanz in der Unterscheidung zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter des Menschen (A539/B567). Diese erlaubt es Kant, trotz universeller Geltung des Kausalitätsgesetzes – in der Erscheinungswelt – an der Möglichkeit von Freiheit – im Intelligiblen – festzuhalten. Während der Mensch in Bezug auf seinen empirischen Charakter als Teil der Sinnenwelt und demnach als dem Gesetz der Kausalität unterworfen gedacht wird, gilt Kant der intelligible Charakter als frei. Der empirische Charakter ist nach ihm bloss das „sinnliche Schema“ des intelligiblen (A553/B581), d.h. im empirischen Charakter kommt der intelligible zur Erscheinung. Kant will an dieser Stelle allerdings nicht die „Wirklichkeit der Freiheit“ beweisen (A558f./B586f.), sondern ihm liegt bloss daran darzulegen, dass kein Widerspruch entsteht, wenn man sowohl Naturkausalität als auch Kausalität aus Freiheit annimmt (A559/B587). Erst wenn die Möglichkeit der Freiheit erwiesen ist, hat es einen Sinn, sich über Moral Gedanken zu machen, und somit ebnet Kant hier den Weg für die späteren Untersuchungen zur praktischen Philosophie.

Im Rahmen der Untersuchungen zur praktischen Vernunft gewinnt der Mensch als an sich Seiendes erheblich an Bedeutung. Wäre der Mensch bloss Erscheinung, so wäre er als Ganzes den Gesetzen der Kausalität unterworfen. Wenn Kant hingegen das moralische Gesetz als „Faktum“ (AA V 31) unterstellt, und dieses als *ratio essendi* Freiheit (nämlich die Freiheit, ohne sinnliche Ursachen von sich aus eine Handlung zu

vollziehen) voraussetzt, dann kann der Mensch nicht nur der Erscheinungswelt angehören, sondern er muss als ein an sich Seiendes gedacht werden, das ausserhalb der Naturkausalität steht und zu einer „intellektuellen Welt“ zählt (AA IV 451). Kant hütet sich davor, die Inkonsequenz zu begehen, das Ding an sich wenigstens im Menschen nun doch für erkennbar zu erklären. Er bestätigt vielmehr auch in der *Kritik der praktischen Vernunft*, dass das denkende Subjekt sich selbst in der inneren Anschauung bloss Erscheinung sei (AA V 6). In der *Grundlegung* spricht er davon, dass der Mensch zwei *Standpunkte* einnehmen könne, um sich selbst zu betrachten, indem er sich nämlich entweder als der Sinnenwelt zugehörig und den Naturgesetzen unterworfen, oder als frei und zur intelligiblen Welt gehörig denke (AA IV 450ff.). Auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* unterscheidet Kant den praktischen Gebrauch der Vernunft vom theoretischen: Wenn es heisst, praktische Vernunft verschaffe dem Begriff der Freiheit „Realität“, dann folgt sogleich die Einschränkung: aber „nur zum praktischen Gebrauche“ (AA V 6). Damit verbietet es Kant, dies als eine theoretische Erkenntnis zu betrachten.

Nun lässt sich im Menschen an sich unschwer die Seele wiedererkennen, vor allem wenn man ihn als Intelligenz und Teil einer intelligiblen Welt fasst. So stehen wir vor der Situation, dass wir gemäss der transzendentalen Dialektik über die Seele nichts *erkennen* können, dass wir uns andererseits selbst notwendig als Ding an sich, als Seele *denken* müssen.

Mir als Menschen ist das Bedürfnis eigen, zu wissen, ob ich eine unvergängliche Substanz bin, ob mit dem Tod alles endigt, ob ich leben darf mit Blick und Hoffnung auf ein künftiges Leben in einem anderen Reich, in einer nichtsinnlichen „Welt“, in der es weder Zeit noch Raum noch Schmerz gibt. Was bedeutet es aber, dass ich mich notwendig als Ding an sich *denken* muss? Ist der Gedankengang, der vom moralischen Gesetz ausgeht und zu Freiheit und Ich an sich führt, als Beweis zu werten, dass ich tatsächlich als Seele weiterlebe nach dem Tod meines raum-zeitlichen Körpers? Oder ist dieses Denkenmüssen ganz im Gegenteil lediglich eine notwendige Fiktion, die zwar einen immanenten Sinn hat, aber doch mit grosser Wahrscheinlichkeit eine Täuschung ist? Schliesslich stellt sich die Frage, ob die Kantische Philosophie unser Bedürfnis zufrieden zu stellen vermag, wenn die Seele letztlich doch bloss denknotwendig, aber ansonsten ungreifbar bleibt?

Die metaphysische Kantinterpretation lässt sich in erster Linie durch das metaphysische Bedürfnis leiten und spricht dem an sich Seienden ein selbständiges, vom Denken unabhängiges Dasein zu. Kants Ausführungen über das moralische Gesetz, die Freiheit als dessen *ratio essendi* und die Postulate werden von ihren Vertretern als starkes Indiz für ihre Interpretation gewertet. Von hier aus ist auch das Bedürfnis verständlich, zum Ding an sich, das ich selbst bin, einen Zugang zu erhalten und so trotz der von Kant festgestellten prinzipiellen Grenze der Erkenntnis mit einem an sich Seienden in Berührung zu kommen.

Mit Erich Adickes könnte man vom Grundsatz ausgehen, dass wir in jeder Erscheinung das ihr zu Grunde liegende Ding an sich und seinen Einfluss auf uns „erleben“, dass die Erscheinung auf das Ding an sich als auf ihr notwendiges Korrelatum hinweist und es als ihre selbstverständliche Kehrseite voraussetzt, ja seine „unmittelbare Manifestation“ ist⁹²². Wenn also das „Ich denke“ von Kant als eine „Wahrnehmung“ (A342f./B400f.) bezeichnet wird, dann ist darin für Adickes ein unmittelbares Bewusstsein von der „Existenz“ meines Ich an sich enthalten⁹²³, ja das „Ich denke“ der reinen Apperzeption verbürgt mein Ich an sich als „existierend“⁹²⁴. Für ihn ist dieses Ich an sich ein monadenartiges Geistwesen, das mit den Dingen an sich in einer logisch-teleologischen Beziehung steht.

Wenn man allerdings wie Adickes das „Ich denke“, das Kant als Funktion auffasst, im Sinne eines erscheinenden Ich deutet, befindet man sich auf dem gleichen Weg wie die von Kant kritisierte Metaphysik nach Wolff: Aufgrund dieser Einheitsfunktion des Denkens, die sich in den Worten „Ich denke“ ausdrückt, ein substanzielles Ich anzunehmen, das im Denken tätig ist.

Wenn man nun nicht in die Argumentationsweise der traditionellen Metaphysik verfallen und doch einen Zugang zum Ich an sich finden will, steht man vor der Schwierigkeit, dass dieses nicht in betrachtender Weise, passiv empfangend, erfahren werden kann, denn in diesem Falle wäre es wieder Objekt und damit Erscheinung. Es müsste vielmehr in einem unmittelbaren Bewusstsein meiner Tätigkeit, als eine Art Spontaneitätsbewusstsein, aufgewiesen werden können. Gibt es Stellen im Kantischen

⁹²² Erich Adickes, Kant und das Ding an sich, S. 125.

⁹²³ *ibid.*, S. 123.

⁹²⁴ *ibid.*, S. 126.

Werk, wo etwas derartiges anklingt, oder reduziert sich für Kant das Subjekt tatsächlich auf das logische und das als Objekt gegebene?

Es ist klar, dass man das Bewusstsein von Spontaneität nur dort finden wird, wo das Subjekt irgendwie tätig ist. Der Verstand ist vor allem das Vermögen der Synthesis, und genau bei dieser Tätigkeit des Verstandes macht Heinz Heimsoeth das gesuchte Spontaneitätsbewusstsein fest: Er entdeckt in der *Kritik der reinen Vernunft* eine Stelle, die sich dahingehend auslegen lässt, dass wir uns der Synthesis des reinen Verstandes *im aktiven Vollzug* dieser Synthesis bewusst sind. Und jenes tätige Ich ist nun nicht als eine leidende Empfindung, sondern als eine tätige zu verstehen. Damit wäre nachgewiesen, dass bei Kant der Gedanke eines unmittelbaren Bewusstseins der inneren Eigentätigkeit des Subjekts durchaus vorhanden ist.

Bin ich aber damit zum Ansich meiner selbst vorgedrungen? Man kann mit Heimsoeth in zwei Schritten argumentieren: Kant habe festgelegt, wo Handlung und Kraft sei, da sei auch Substanz (A204/B250); im „Ich denke“ liege ein unmittelbares Tätigkeitswissen vor und damit sei ein Kontakt zur Substanz, zum Ich an sich, gegeben. Diese Argumentation gilt indessen nur, wenn man – wie Heimsoeth – Kant das metaphysische Weltbild unterstellt, dass es zwei Grundarten von Substanzen gibt, materielle Elemente (physische Monaden) und seelisch-geistige Einheiten⁹²⁵, und dass diese das an sich Seiende sind⁹²⁶. Ferner ist einzuwenden, dass auch dieses Spontaneitätsbewusstsein in der Form der Zeit statt haben muss, denn weder die Handlung noch das unmittelbare Bewusstsein davon können als ausserhalb der Zeit stehend gedacht werden.

Im Praktischen sieht Heimsoeth dieses Spontaneitätsbewusstsein im Bewusstsein des Sittengesetzes gegeben. Dieses versteht er aber nicht als das Bewusstsein einer abstrakten Wahrheit, sondern als eine „unmittelbare Sollensbeziehung“ auf mich als individuelles Willenswesen. Die Selbstgesetzgebung der Vernunft ist für ihn ein individueller und persönlicher Vollzug des einzelnen Subjekts. Da darin quasi ein Selbstbewusstsein der intelligiblen Selbstbestimmung sich zeigt, ist hier für Heimsoeth ein um so „tieferer“ Kontakt zum Ding an sich gegeben, wobei „tiefer“ wohl im Sinne von „näher beim intelligiblen Ding an sich“ zu verstehen ist. Obwohl Heimsoeth auch hier einen Vollzug und damit ein zeitliches Geschehen namhaft macht, kann doch vielleicht auf der einen Seite dieser „Sollensbeziehung“ das selbst unzeitliche, rein intelligible moralische Gesetz ausgemacht werden.

⁹²⁵ Heinz Heimsoeth, *Metaphysische Motive*, S. 149.

⁹²⁶ *Ibid.*, S. 129.

Aber wäre damit, wie auch Max Wundt darlegt, tatsächlich der Übergang zum Übersinnlichen vollzogen? Nur dann freilich, wenn man voraussetzt, dass es eine übersinnliche „Welt“ gibt, die unabhängig vom Gedachtwerden besteht.

Fest steht allerdings, dass Kant an diesem Punkt der metaphysischen Auslegung des transzendentalen Idealismus Tür und Tor geöffnet hat. Die ganze Moralität des Menschen fiele ja dahin, wenn dieser als Ganzes und nur durch Naturgesetze bestimmt wäre. Wir *müssen* uns deshalb notwendig als Ding an sich denken. Aber kann man hier mit Hans Vaihinger dagegenhalten, was notwendig gedacht werden müsse, dürfe darum doch nicht für existierend – und das heisst hier: ausserhalb des Denkens gesetzt – ausgegeben werden, denn Notwendigkeit des Gedachtwerdens schliesse Notwendigkeit des Existierens nicht ein?⁹²⁷ Demnach wäre es möglich, dass ich mich zwar als Ding an sich *denken* muss, dass ich aber gar keines *bin*, und die ganze Moralität und mit ihr die Freiheit nichts anderes wäre eine notwendige *Phantasie*. Doch am Ende dieses Gedankenganges stünde erneut der Agnostizismus, diesmal mit Blick auf das höchste Gut. Man kann zudem logisch gegen die negative Konsequenz aus Vaihingers Aussage einwenden, es bestünde ein Widerspruch darin, dass ich mich einerseits als Ding an sich denken muss, mich aber andererseits doch nicht als solches denke.

Dies lässt sich dahingehend interpretieren, dass Kant hier eine prinzipielle Grenze errichtet hat: Wir kommen nicht darüber hinaus, dass wir uns selber als Dinge an sich *denken* müssen. Was wir denken, dürfen wir aber deswegen weder hypostasieren (das heisst nach Kant: „als einen wirklichen Gegenstand ausserhalb dem denkenden Subjekte“ annehmen, „was bloss in Gedanken existiert“ [A384]), noch für eine blosse Fiktion erklären. Denn in beiden Fällen überschreiten wir die durch die Kritik festgestellte Grenze der Vernunft.

Kant hat zwar in der transzendentalen Dialektik nachgewiesen, dass man keine synthetisch-apriorischen Aussagen über die Seele machen kann, aber Heimsoeth stellt mit Recht fest, dass er dadurch nicht die Möglichkeit bestreitet, dass wir eine selbständige Seele haben. Im Rahmen der Morallehre führt Kant die Seele in die Philosophie zurück, und nicht nur als Ich an sich, sondern praktische Vernunft postuliert noch dazu ihre Unsterblichkeit. Während Kant also in der theoretischen Philosophie in Bezug auf die Seele den „Raum“ für den Glauben an die Seele offen gelassen hat, stellt er diesen Glauben im Rahmen der praktischen Philosophie nicht mehr bloss frei,

⁹²⁷ Hans Vaihinger, Kant ein Metaphysiker? Sigwart-Festschrift, S. 145.

sondern er erklärt ihn für notwendig. Wenn man die Grenzen der reinen Vernunft nicht überschreiten will, darf diese Notwendigkeit aber nicht dahingehend gedeutet werden, dass damit nun ein Beweis erbracht wäre dafür, dass ich als Seele tatsächlich einem *mundus intelligibilis* angehöre. Vielmehr kann es sich dabei nur um einen Gedanken handeln, welcher von der Natur der Vernunft gefordert wird.

3. Die Ideen

Kant führt den Begriff der Idee in der *Kritik der reinen Vernunft* mit dem Hinweis auf Platon und dessen Auffassung des Terminus ein. Platon hat nach ihm unter einer Idee etwas verstanden, das nicht den Sinnen entlehnt wird und das niemals in einer Erfahrung angetroffen werden kann: „Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst“ (A315/B370). Auf eine ausführliche Interpretation der platonischen Idee verzichtet Kant.

Sein Rückgriff auf den Begriff der Idee sowie seine Bezugnahme auf Platon haben die Kantinterpretation immer wieder dazu verleitet, seine Ideenlehre vor dem Hintergrund einer so oder anders verstandenen Platonischen Ideenlehre auszulegen. Es stellt sich durchaus zu Recht die Frage, wie viel Kant hinsichtlich seiner Ideenlehre aus traditionellen Konzepten übernommen hat. In der Interpretation der Ideenlehre Platons gibt es bekanntlich unterschiedliche Richtungen. Eine sehr alte Strömung, die sich auf die unbestreitbar vorhandenen, wenn auch oft mythischen Äusserungen in Platons Werk stützt, sieht bei Platon eine Zweiweltentheorie formuliert, wobei die eine Welt jene der sinnlichen Gegenstände, des Körperlichen, des Räumlich-Zeitlichen, des Werdens und Vergehens ist, die andere jene der unsinnlichen und unkörperlichen, nicht in Raum und Zeit vorhandenen, sondern transzendent existierenden ewigen Ideen. Aber Platons Idee wurde nicht nur auf diese Weise – metaphysisch – interpretiert, sondern auch psychologisch, wissenschaftstheoretisch wie etwa von Hermann Cohen⁹²⁸, oder im geltungstheoretischen Sinne wie zum Beispiel bei Bruno Bauch⁹²⁹.

⁹²⁸ Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Werke, Bd. 1, Hildesheim, Zürich, New York, S. 13-25; ders., *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, in: Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Berlin 1928 (Band 1 oder 2?), S. 336ff. insbes. 343-351.

⁹²⁹ Bruno Bauch, *Die Idee*, Leipzig 1926.

Kant führt seinerseits den Begriff der Idee in der *Kritik der reinen Vernunft* als reinen Vernunftbegriff ein, von dem zunächst und grundsätzlich gilt, dass ihm „kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen“ gegeben werden kann. Die Idee ist insofern als transzendent zu bezeichnen, als sie die Grenze der Erfahrung übersteigt (A327/B383). In der *Kritik der reinen Vernunft* untersucht Kant nicht ihren praktischen Gebrauch, sondern es geht ihm lediglich um den transzendentalen (A329/B386). Die Idee wird von der Vernunft „erzeugt“ nach ihren ursprünglichen Gesetzen (A338/B396), nämlich zu jedem Bedingten ein Unbedingtes zu suchen, und insofern ist eine Idee die „Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten“ (A322/B379). Zu jeder Kategorie gibt es nach Kant einen entsprechenden Vernunftbegriff (A323/B379). Die transzendentalen Ideen werden unter drei Titeln gefasst, nämlich unter jenen der ehemaligen *metaphysica specialis*: Psychologie, Kosmologie, Theologie. Kant zeigt in der transzendentalen Dialektik, dass wir weder über das Wesen der Seele, noch über das Unbedingte der Welt Erkenntnis gewinnen, noch die extramentale Existenz Gottes beweisen können. Dennoch erfüllen die Ideen eine Funktion, denn „was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muss zweckmässig“ sein (A 642/B671): Sie dienen dem Verstand „zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs“ (A329/B385), d.h. sie regeln und leiten ihn und sind insofern von „regulativem Gebrauch“ (A644/B672). Die reine theoretische Vernunft nimmt kraft der transzendentalen Ideen die Aufgabe wahr, die Erkenntnisse des Verstandes in ein System zu ordnen. Vom Objekt aber, „welches einer Idee korrespondiert“, können wir nach Kant keine Erkenntnis haben, sondern bloss einen „problematischen Begriff“ (A339/B397).

In Bezug auf die Ideen in ihrem transzendentalen Gebrauch vertritt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* eine grundsätzlich erkenntnistheoretische, klar agnostische Position, die in deutlichem Gegensatz zur speziellen Metaphysik eines Wolff oder Baumgarten steht. Er deutet indessen bereits hier an, dass den Ideen auch ein praktischer Gebrauch beschieden ist, der ihnen in anderer Weise „Realität“ verschafft (A808/B836).

Kant schreibt noch in der *Kritik der reinen Vernunft*, die Metaphysik habe zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschungen nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, und alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftige, diene bloss als Mittel, „um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen“ (A337/B395 Anm.).

Gerade diese drei Ideen stehen im Zentrum der *Kritik der praktischen Vernunft*, und dies vermag den Anschein erwecken, als ob sich Kant mit dieser Schrift auf diesen traditionell-metaphysischen Weg begeben würde. Hinsichtlich der praktischen Vernunft erhalten die Ideen tatsächlich, wie Kant bereits in den einleitenden Worten hervorhebt, „objektive Realität“ (AA V 4), er verwendet damit aber einen Ausdruck, der einer genauen Auslegung bedarf. Ausgangspunkt bildet für ihn das moralische Gesetz, das a priori und als Faktum in der Vernunft (AA V 31) gegeben ist und welches wir nach seinem Dafürhalten „wissen“ (AA V 4). Dieses wiederum setzt als *ratio essendi* die Freiheit voraus, denn ohne diese wäre ein moralisches Gesetz überflüssig, was sich nicht mit Kants Grundsatz vertrüge, dass in Natur der Vernunft alles zweckmässig eingerichtet ist (A642/B670). Für Kant steht fest, dass wir die „Möglichkeit [der Freiheit] a priori wissen“ (AA V 4).

Aus dem Begriff des höchsten Gutes als dem „notwendigen Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmten Willens“ (AA V 122) leitet Kant die „Postulate“ der Unsterblichkeit der Seele und Gottes ab, indem er nachzuweisen versucht, dass der Gedanke des höchsten Gutes die Unsterblichkeit der Seele und Gott impliziert. Unter einem „Postulat“ versteht er dabei einen theoretischen Satz, der zwar als solcher „nicht erweislich“ ist, aber „einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt“ (AA V 122).

So wird die Möglichkeit der Ideen von Gott und Unsterblichkeit, die vorher nur „Problem“, eine logische Möglichkeit war, im Rahmen der *Kritik der praktischen Vernunft* zur „Assertion“ (AA V 5), sie wird zur realen Möglichkeit, d.h. nach Kants Worten, die Möglichkeit der Ideen ist „bewiesen“ (AA V 4). Denn im Rahmen eines Glaubens versichern wir uns, dass den Ideen eine Bedeutung zukommt.

Um zu vermeiden, dass innerhalb der Vernunft ein Widerspruch entsteht, muss nach Kant entweder die praktische oder die theoretische Vernunft die übergeordnete sein. Kant weist „das Primat“ der praktischen Vernunft zu, d.h. wenn theoretische Vernunft eine Grenze setzt, die von der praktischen überschritten wird, dann liegt die Berechtigung bei der Letzteren (AA V 119ff.).

Kant fragt sich schliesslich, ob der Begriff von Gott zur Physik, zur Metaphysik oder zur Moral gehöre, und gelangt zur Antwort, dass er weder in Physik noch in Metaphysik (welche, ausgehend von der Kenntnis dieser Welt, auf Gott und dessen Existenz durch sichere Schlüsse kommen will, was unmöglich ist), sondern in der Moral seinen Platz hat. Die reine Vernunft gehe von dem obersten Prinzip ihres praktischen Gebrauches

aus, wobei „dieser ohnedem bloss auf die *Existenz* von etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet ist“, und „bestimme“ von da her „ihr Objekt“ (AA V 139). Dabei zeigt sich nun nicht nur die Notwendigkeit, ein solches Urwesen anzunehmen, sondern auch, dass man „einen genau bestimmten Begriff dieses Urwesens“ erhalte (ibid.). Es handle sich nämlich um einen „weisen, gütigen, mächtigen, etc. Urheber“ (ibid.). Dies aber, so schränkt Kant ein, seien „keine Schlüsse“ (denn in diesem Falle gehörten sie zur Metaphysik), sondern bloss „Befugnisse“ (ibid.).

Führt Kant also auch in Bezug auf die Ideen die Interpretation in ein Dilemma? In theoretischer Hinsicht sind die Ideen transzendente Begriffe, das heisst solche, die hinsichtlich der Erkenntnis von Gegenständen der Erscheinungswelt eine bestimmte Funktion ausüben. Als solche gehören sie zu den „Gedankenwesen“, den Noumena, die zwar denknotwendig, unserer Erkenntnis aber prinzipiell unzugänglich sind: Ob es ihnen entsprechende Objekte „gibt“, bleibt jenseits unserer Erkenntnisfähigkeit.

Andererseits spricht Kant den Ideen in Bezug auf die praktische Vernunft „objektive Realität“ zu und ordnet praktische Vernunft der theoretischen über. Wird also hier die eher erkenntnistheoretische und agnostische Haltung der theoretischen Vernunft durchbrochen und durch eine metaphysische ersetzt? Es stellt sich die Frage, ob Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* einen neuen, einen moralischen Gottesbeweis formuliert mit dem durchaus theoretisch anmutenden Argument: Da ich als Vernunftwesen ein moralisches Wesen bin, muss ich mich als freies Wesen denken, und wenn das notwendige Objekt des moralischen Willens das höchste Gut ist, dann ist mit diesem neben der Unsterblichkeit der Seele auch Gott anzunehmen. Das unbestreitbar in uns wirkende Bedürfnis zu wissen, dass wir als Seele unsterblich sind, zu wissen, dass es Gott gibt – und nicht nur bloss als Gedanke – kann leicht dazu verleiten, dies als einen Beweis zu verstehen. Würde es indessen als solcher gewertet, so würde dies allen Ausführungen der *Kritik der reinen Vernunft* über Seelerkenntnis und Gottesbeweise, sowie den wiederholten Bekräftigungen Kants, dies sei eben kein Beweis, widersprechen.

Kants Argument kann aber in einem viel schwächeren Sinne gedeutet werden: Mit der gleichen Notwendigkeit, mit der ich mich als freies Wesen *denken* muss, muss ich einerseits mich als Wesen mit einer unsterblichen Seele denken, andererseits muss ich Gott annehmen. Es handelt sich um ein Müssen, das einem *Bedürfnis* der reinen praktischen Vernunft (AA V 142) entspricht, aber nicht um einen Beweis, der zu

Hypostasierungen berechtigt. Was Philosophie den Menschen in diesem Fall zu bieten hätte, wäre lediglich die bescheidene Aussage, dass es der Natur der Vernunft entspricht und insofern „vernünftig“ ist, an Gott und die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, wenn darüber auch keine Beweise erbracht werden können. Unser metaphysisches Bedürfnis nach verbürgtem Wissen müsste sich mit diesem Wenigen begnügen.

Es kommt bei der Behandlung dieses Problems zentral darauf an, wie man die „objektive Realität“ auslegt, die Kant den Ideen Freiheit, Gott und Unsterblichkeit zuspricht. Kant verwendet den Ausdruck bereits in der *Kritik der reinen Vernunft*. Er spricht einem Begriff dann objektive Realität zu, wenn er sich auf einen Gegenstand der Erscheinung beziehen lässt. Ein Begriff erhält also erst durch seinen Bezug auf das sinnlich Gegebene so etwas wie Bedeutung; andernfalls ist er leer. Kant spricht mit diesem Ausdruck keineswegs irgendwelchen Gegenständen ein extramentales Vorhandensein zu, was allen seinen Ausführungen zur theoretischen Vernunft klar widersprechen würde. Wenn man sich von hier aus fragt, wie es zu deuten ist, dass Kant den Ideen im Bereich der praktischen Vernunft „objektive Realität“ zuerkennt, dann lässt sich zumindest sagen, dass eine metaphysische Auslegung nicht nahe gelegt wird. Kant schreibt allerdings in der *Kritik der praktischen Vernunft*, die Ideen erhielten durch das praktische Gesetz „objektive Realität, d.i. wir werden durch jenes angewiesen, dass sie Objekte haben“, ohne dass wir indessen angeben könnten, wie sich ihr Begriff auf ein Objekt bezieht; und insofern sei dies keine Erkenntnis dieser Objekte (AA V 135).

Erich Adickes legt die „objektive Realität“, die für Kant Freiheit, Gott und Unsterblichkeit der Seele „durch ein apodiktisches praktisches Gesetz“⁹³⁰ erhalten, dahingehend aus, dass diese Begriffe Objekte haben⁹³¹. Er stützt sich dabei aber in erster Linie auf die „innerste Tendenz Kants“, seine „wahre Ansicht“, die darin bestehe, dass er die Existenz des Transzendenten, die Gegenstände der Ideen, „als sicher voraussetzt“⁹³². Insbesondere für Gott nehme Kant „wirkliche transsubjektive Realität“ an. Dies sei Kants „wahre, durch die praktische Philosophie bestimmte Ansicht“⁹³³.

⁹³⁰ Erich Adickes, *Kant und die Als-Ob-Philosophie*, Stuttgart 1927, zit. „Als Ob“, S. 190.

⁹³¹ *ibid.*

⁹³² Als Ob, S. 88.

⁹³³ Als Ob, S. 89.

Adickes richtet damit sein Augenmerk hauptsächlich auf Kants Persönlichkeit und dessen Überzeugungen. Er räumt dagegen ein, dass „strenge Transzendentalphilosophie“ solche Aussagen nicht erlauben würde⁹³⁴.

Wie aber müssen wir uns die extramentale Wirklichkeit der Objekte der Ideen vorstellen? Was heisst „Wirklichkeit des Objekts“ in Bezug auf Freiheit, auf Gott, und auf die Unsterblichkeit der Seele? Das bedeutet doch nichts anderes, als dass ich tatsächlich ein freies Wesen bin (und mich nicht bloss als solches denken muss), dass Gott auch ausserhalb des Denkens ein Dasein hat und dass ich als Seele nach meinem körperlichen Tod ewig weiterlebe.

Wenn man hingegen wie Max Wundt die Kantische Ideenlehre vor dem Hintergrund einer metaphysisch aufgefassten Platonischen Ideenlehre betrachtet, scheint eine etwas andere Stossrichtung gegeben. Denn während Adickes den Objekten der Ideen ein extramentales Dasein zuspricht, hält Wundt die Ideen selbst für das eigentlich Seiende. Die intelligible Welt mit Gott als ihrem Oberhaupt ist der „Grund“ der Erscheinungswelt, und insofern ist das Geistige, das Denkbare, Freiheit, Seele und Gott, das ontologisch Primäre gegenüber der Erscheinungswelt als Zufälligem, dem ontologisch Sekundären. Das Intelligible ist das „wirklich Wirkliche“, wie Paulsen sich ausdrückt. Der Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen ist dabei nach Wundt durch das sittliche Bewusstsein des Menschen gegeben. In seiner praktischen Philosophie entpuppte sich Kant als „echter Platoniker“, indem er annahme, dass der Mensch zwischen zwei Reichen, dem sinnlichen und dem intelligiblen, lebe und beiden angehöre⁹³⁵. Das Argument aber für diese Auslegung bezieht Wundt nicht aus den Kantischen Schriften, sondern aus der hermeneutischen Prämisse, unter der er Kant auslegt: Dass Kant in die Tradition derjenigen Metaphysik einzuordnen ist, die den Grund der Welt in einem Geistigen sucht. Er widmet deshalb dem Ausdruck der „objektiven Realität“ keine besondere Aufmerksamkeit.

Die Differenz in der Auslegung von Adickes und Wundt besteht darin, dass Adickes den Objekten der Ideen ein extramentales Dasein zuspricht, Wundt dagegen die Ideen selbst für das ontologisch Primäre hält. Der Unterschied ist jedoch geringer, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Für beide ist nämlich die an sich seiende, ewige, intelligible Welt dasjenige, welches der Erscheinungswelt zugrunde liegt. Beide

⁹³⁴ Als Ob, S. 83f.

⁹³⁵ Max Wundt, Kant als Metaphysiker, S. 338.

betrachten das Geistige als das ontologisch Primäre. Sie unterstellen Kant eine metaphysische Zweiweltentheorie, vor deren Hintergrund sie auch seine Ideenlehre auslegen.

Beide genannten Autoren interpretieren die Ideen unter einer Voraussetzung, die sie an Kants Text herantragen. Sie beziehen sich letztlich auf die Persönlichkeit Kants und halten ihn in dieser Hinsicht für einen Metaphysiker. Die kritischen Texte allerdings befehligen sich in Bezug auf das Metaphysische äusserster Zurückhaltung. Der Grundgedanke der kritischen Philosophie besteht ja darin, die Grenzen der Vernunft aufzuweisen. In Bezug auf die Ideen der Unsterblichkeit der Seele und Gottes ist klar: Wir können über deren „Objekte“ nicht zu Erkenntnis im wissenschaftlichen Sinne gelangen. Sobald wir Existenzaussagen über solche sinnlich nicht gebbaren „Gegenstände“ zu machen beginnen, haben wir den Boden der kritischen Philosophie verlassen. Vor diesem Hintergrund müsste auch der Ausdruck „objektive Realität“ bezüglich der Ideen in einem nicht-metaphysischen Sinne gedeutet werden.

Wenn Kant der kritischen Philosophie treu bleiben will, darf er bloss die *Möglichkeit* der Freiheit für erwiesen halten, er darf bloss den „Raum“ für den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und Gott offen halten. Allerdings tut er doch in Bezug auf den Glauben etwas mehr. Er erklärt ihn zum reinem Vernunftglauben (AA V 126), zu einem Glauben, welcher der Natur und dem Bedürfnis der Vernunft entspringt, und insofern kann das Fürwahrhalten von Unsterblichkeit und Gott durchaus als „vernünftig“ bezeichnet werden. Allerdings ist mit diesem Fürwahrhalten die Grenze der Vernunft erreicht, denn es bleibt dabei: Über die Objekte der Ideen können wir keinerlei Erkenntnis gewinnen.

Bibliographie

a) Immanuel Kant

- Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Kants gesammelte Schriften, Band I-XVIII, Berlin 1900 - 1928.
- Immanuel Kant, Vorlesungen über die Metaphysik (Erfurt 1821), Darmstadt 1964.
- Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Werkausgabe in zwölf Bänden, Zürich 1977.

b) Andere Autoren

- Bruno Bauch, Die Idee, Leipzig 1926.
- Alexander Gottlieb Baumgarten, Metaphysica, Halle 1739.
- Wilhelm Dilthey, Das Wesen der Philosophie, Hg. Otto Pöggeler, Hamburg 1984.
- Wilhelm Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, Berlin 1911, in: B. Groethuysen, Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften, Bd. VIII, Leipzig und Berlin 1931.
- Hans-Georg Gadamer, Philosophische Lehrjahre, Frankfurt a.M. 1977.
- Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 5. Auflage, Tübingen 1993.
- Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen (1919), München/Zürich 1994.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie, Hg. Herbert Herring, 2. Auflage, Hamburg 1982.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, Discours de métaphysique, Hg. Hans Heinz Holz, Darmstadt 1985.
- Gottfried Martin, Platons Ideenlehre, Berlin/New York 1973.
- Alice Miller, Der gemiedene Schlüssel, München 1988.
- Platon, Phaidon, hg. von J. Burnet, Bd. 1, 1900 (repr. 1967).
- Christian Wolff, Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Halle 1751.

c) Über Kant und den Neukantianismus

- Hans Amrhein, Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart, Kant-Studien Ergänzungshefte Nr. 10, Berlin 1909.
- Hartmut und Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft – Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M. 1983.
- Ernst Cassirer, Kants Leben und Lehre, Berlin 1921.
- Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Werke Bd. 1.1, Hildesheim/Zürich/New York 1987.
- Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877.
- Hermann Cohen, Platons Ideenlehre und die Mathematik (1874), in: Hermann Cohen, Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, Bd. I oder II?, Berlin 1928, S. 336ff.

- Aron Gurwitsch (Hg. Thomas M. Seeböhm), Kants Theorie des Verstandes, Dordrecht 1990.
- Arsenij Gyliga, Immanuel Kant, Frankfurt am Main 1985.
- Helmut Holzhey, Cohen und Natorp, 2 Bände, Basel/Stuttgart 1986.
- Klaus Christian Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, Frankfurt am Main 1993.
- Paul Natorp, Kant und die Marburger Schule, in: Kant-Studien, Bd.17, 1912, S. 193-221.
- Klaus Reich, Einleitung zu Kants *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Philosophische Bibliothek Band 251, Hamburg 1958.
- Klaus Reich, Einleitung zu Kants *Träume eines Geistersehers*, Philosophische Bibliothek Band 286, Hamburg 1975.
- Hans Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Band I, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1881.

d) Bibliographie zu den einzelnen Kapiteln

Einleitung

- Ottokar Blaha, Die Ontologie Kants – Ihr Grundriss in der Transzendentalphilosophie, Salzburg/München 1967.
- Joseph Maria Bochenski, Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern 1947, 2. Auflage, Bern 1951.
- Julius Ebbinghaus, Kant und das 20. Jahrhundert (1954): in: Hariolf Oberer und Georg Geismann (Hg.), Julius Ebbinghaus - Gesammelte Schriften, Bd. III, Bonn 1990.
- Gerhard Funke, Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation, in: Kant-Studien, Bd. 67, 1976, S. 409-424.
- Gerhard Funke, Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation, in: G. Funke, Von der Aktualität Kants, Bonn 1979, S. 217-237.
- Gerhard Funke, Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts, in: G. Funke, Von der Aktualität Kants, Bonn 1979, S. 181-216.
- Volker Gerhard und Friedrich Kaulbach, Kant, Darmstadt 1979.
- Nicolai Hartmann: Kant und die Philosophie unserer Tage, erschienen in: Kölnische Zeitung, 1924, und in: Nicolai Hartmann, Kleinere Schriften, Bd. III, Berlin 1958, S. 339-345.
- Frieda Hartmann und Renate Heimsoeth (Hg.), Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel, Bonn 1978.
- Martin Heidegger und Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963, hg. von Walter Biemel und Hans Saner, München 1992.
- Heinz Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit, München und Berlin 1929.
- Heinz Heimsoeth, Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Viertes Teil: Die Methodenlehre, Berlin/New York 1971.
- Gerhard Lehmann, Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation, in: Kant-Studien, Bd. 49, 1957/58, S. 364-388, und in: Gerhard Lehmann, Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin 1969, S. 89-116.

- Gottfried Martin, Die deutsche ontologische Kantinterpretation (1958), in: G. Martin, Gesammelte Abhandlungen, Kant-Studien Ergänzungshefte Nr. 81, Berlin 1961, S.105-109.
- Wolfgang Ritzel, Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die Kritik der reinen Vernunft nach Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch, Meisenheim an der Glan 1952.
- Hermann Noack, Die Philosophie Westeuropas, 2. Auflage, Basel/Stuttgart, 1976.
- Andreas Roser und Thomas Mohrs (Hg.), Kant-Konkordanz (Bände I – IX der Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Bd. V, Hildesheim/Zürich/New York 1993.
- Kurt Sternberg, Der Neukantianismus und die Forderungen der Gegenwart, in: Kant-Studien, Bd. 25, 1920/21, S. 396-410.
- Wilhelm Windelband und Heinz Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1957.
- Kurt Wuchterl, Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Bern/Stuttgart/Wien 1997.
- Wust, Peter, Die Auferstehung der Metaphysik (1919), Gesammelte Werke (Hg. Wilhelm Vernekeohl), Band I, Münster 1963.

Teil I: Die metaphysische Kantinterpretation

1. Friedrich Paulsen

- Versuch über die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, Berlin 1875.
- Was uns Kant sein kann? Eine Betrachtung zum Jubeljahr der Kritik der reinen Vernunft, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie, Hg. R. Arenarius, V. Jahrgang, 1. Heft, Leipzig 1881.
- Einleitung in die Philosophie (1892), 17.-19. Auflage, Stuttgart und Berlin 1907.
- Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1898.
- Kant der Philosoph des Protestantismus, Berlin 1899.
- Kants Verhältnis zur Metaphysik, in: Kant-Studien, Bd. 4, 1900, S. 413-447.
- Kant und die Metaphysik, in: Kant-Studien, Bd. 8, 1903, S. 111f.
- Aus meinem Leben, Jena 1909.

Sekundär:

- Hermann Cohen, Ein Buch über Kant, in: Albert Görland und Ernst Cassirer (Hg.), Hermann Cohen – Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, Bd. II, Berlin 1928.
- Gottfried Gabriel und Th. Rentsch, Platonismus, in Joachim Ritter, Joachim Ritter, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. VII, Basel 1989, S. 977-988.
- Gerhard Funke, Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts, in: G. Funke, Von der Aktualität Kants, Bonn 1979, S. 181-216.
- Johannes Speck, Friedrich Paulsen – Sein Leben und sein Werk, Langensalza 1926.
- Hans Vaihinger, Kant – ein Metaphysiker?, Aus den „Philosophischen Abhandlungen Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstage 28. März 1900 gewidmet, Tübingen 1900.

2. Konstantin Oesterreich

- Kant und die Metaphysik, Kant-Studien Ergänzungshefte Nr. 2, Berlin 1906.

Sekundär:

- Maria Oesterreich, Traugott Konstantin Oesterreich, „Ich“-Forscher und Gottsucher, Lebenswerk und Lebensschicksal, Stuttgart 1954.
- Matthias Wolfes, Traugott Konstantin Oesterreich, in: Traugott Bautz (Hg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band XVIII, Herzberg 2001, Spalten 1101-1110.

3. Max Wundt

- Kant als Metaphysiker, Stuttgart 1924 (Nachdruck: Hildesheim/Zürich/New York 1984).

Sekundär:

- Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 28, Leipzig 1955.
- Wolfgang Ritzel, Studien zum Wandel der Kantauffassung, Meisenheim/Glan 1952.
- Werner Ziegenfuss und Gertrud Jung, Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, Berlin 1950.

4. Erich Adickes

- Kant und das Ding an sich, Berlin 1924.
- Kant als Naturforscher, 2 Bände, Berlin 1924/25.
- Kant und die Als-Ob-Philosophie, Stuttgart 1927.
- Kant und die Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie, Tübingen 1929.
- Selbstdarstellung, in: Raymund Schmidt (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. II, Leipzig 1921.

Sekundär

- Paul Menzer, Nachruf auf Erich Adickes, in: Kant-Studien, Bd. 33, S. 369-372.

5. Heinz Heimsoeth

- Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis (Philosophische Dissertation), Marburg 1911.
- Leibniz' Methode der formalen Begründung Philosophische Habilitationsschrift), Marburg 1913.
- Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt, in: Kant-Studien, Bd. 21, 1917, S. 365-395; und in: Heinz Heimsoeth, Studien zur Philosophiegeschichte, Kant-Studien Ergänzungshefte Nr. 82, Köln 1961, S. 1-21.

- Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik, Stuttgart 1921.
- Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus, in: Kant-Studien, Bd. 28, 1924, S. 121-159; und in: Heinz Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Kant-Studien Ergänzungshefte Nr. 71, Köln 1956, S. 191-225.
- Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie (Festschrift Königsberg 1924), in: Kant-Studien Ergänzungshefte Nr. 71, Köln 1956, S. 227-257.
- Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit, in: Philosophischer Anzeiger, 1 (1925/26), S. 3-42.
- Metaphysik der Neuzeit, München und Berlin 1929, S. 85-104.
- Der Streit um das Daseinsrecht der Metaphysik und die Geschichte ihres Begriffs, in: Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy Oxford 1930, Oxford 1931, S. 473-479.
- Lebensphilosophie und Metaphysik (1937), in: ders., Studien zur Philosophiegeschichte, Kant-Studien, Ergänzungshefte Nr. 82, Köln 1961.
- Atom, Seele, Monade – Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung, Mainz 1960.
- Selbstdarstellung, in: Ludwig L. Pongratz (Hg.), Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd. III, Hamburg 1975, S. 102-132.
- Frida Hartmann und Renate Heimsoeth (Hg.), Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel, Bonn 1978.

Sekundär:

- Sabrina Ebbersmeyer, Spekulation, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 9, Basel 1995, S. 1355-1372.
- Ingeborg Heidemann, Person und Welt. Zur Kantinterpretation von Heinz Heimsoeth, in: Kant-Studien, Bd. 48, 1956/57, S.344-360.
- Ingeborg Heidemann, Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation im Werk Heinz Heimsoeths, in: Kant-Studien, Bd. 67, 1976, S. 291-312.
- Hinrich Knittermeyer, Zu Heinz Heimsoeths Kantdeutung, in: Kant-Studien Bd. 49, 1957/58, S. 293-311.
- Friedhelm Nicolin, Bibliographie Heinz Heimsoeth, in: Kritik und Metaphysik, Studien für Heinz Heimsoeth zum achzigsten Geburtstag, Hg. F. Kaulbach u. J. Ritter, Berlin 1966, S. 383-395.
- Hans Wagner, Zur Kantinterpretation der Gegenwart. Rudolf Zocher und Heinz Heimsoeth, in: Kant-Studien, Bd. 53, 1961/62, S. 235-254.

Teil II: Die ontologische Kantinterpretation

6. Nicolai Hartmann

- Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Leipzig, 1921; 2. Auflage 1925, 3. Auflage Berlin 1941.
- Diesseits von Idealismus und Realismus, Vortrag 1922, erschienen in: Kant-Studien, Bd. 29, 1924, S. 160-206; und in: Nicolai Hartmann, Kleinere Schriften, Bd. II, Berlin 1957, S.278-322.

- Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre, Aus der Festschrift für Paul Natorp, 1923, in: Nicolai Hartmann, Kleinere Schriften, Bd. III, Berlin 1958, S. 268-309.
- Kant und die Philosophie unserer Tage, erschienen in: Kölnische Zeitung, 1924, in: Nicolai Hartmann, Kleinere Schriften, Bd. III, Berlin 1958, S. 339-345.
- Zur Grundlegung der Ontologie (1934), Berlin 1965.
- Frida Hartmann und Heinz Heimsoeth (Hg.), Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel, Bonn 1978.

Sekundär:

- Lewis White Beck: Nicolai Hartmann's Criticism of Kant's Theorie of Knowledge (1942) in: Alois Johann Buch (Hg.): Nicolai Hartmann 1882-1982, Bonn 1982, S. 46-58.
- Wolfgang Harich (Hg. Martin Morgenstern), Nicolai Hartmann – Leben, Werk, Wirkung, Würzburg 2000.
- Robert Heiss, Nicolai Hartmann, in: Heinz Heimsoeth und Robert Heiss, (Hg.), Nicolai Hartmann – Der Denker und sein Werk, Göttingen 1952, S. 15ff.
- Joseph Klein, Nicolai Hartmann und die Marburger Schule, in: Heinz Heimsoeth und Robert Heiss, (Hg.), Nicolai Hartmann – Der Denker und sein Werk, Göttingen 1952, S. 105-130.
- Hinrich Knittermeyer, Zur Metaphysik der Erkenntnis, in: Kant-Studien, Bd. 30, 1925, S. 495-514.
- Gerhard Lehmann, Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation, in: Kant-Studien, Bd. 49, 1957/58, S. 364-388, und in: Gerhard Lehmann, Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin 1969, S. 89-116.
- Johannes B. Lotz: Zwei Wege der Ontologie – Nicolai Hartmann und Martin Heidegger, in: Alois Johann Buch (Hg.): Nicolai Hartmann 1882-1982, Bonn 1982, S. 208-222.
- Martin Morgenstern: Nicolai Hartmann zur Einführung, Hamburg 1997.
- Gerd Woland, Hartmanns Weg zur Ontologie, in: Gerd Woland, Idealismus und Faktizität, Berlin/New York 1971, S. 187-198.

7. Martin Heidegger

- Prolegomena zu einer Geschichte des Zeitbegriffs (1925), Gesamtausgabe (GA) Bd. 20, Hg. Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1979.
- Logik: die Frage nach der Wahrheit (1925/26), GA Bd. 21, Frankfurt a.M. 1976.
- Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927), GA Bd. 24, Hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1975.
- Sein und Zeit (1927), 17. Aufl., Tübingen 1993.
- Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (1927/28), GA Bd. 25, Hg. Ingrid Görland, Frankfurt a.M. 1977.
- Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, 1928, GA Bd. 26, Hg. Klaus Held, Frankfurt a.M. 1978.

- Einleitung in die Philosophie (1928/29), GA Bd. 27, Hg. Otto Saame und Ina Saame-Speidel, Frankfurt am Main 1996.
- Kant und das Problem der Metaphysik (1929), GA Bd. 3, Frankfurt a.M. 1991.
- Was ist Metaphysik? Antrittsvorlesung in Freiburg i.Br. 1929, 15. Auflage, Frankfurt am Main, 1998.
- Vom Wesen des Grundes, 1929, 8. Auflage, Frankfurt am Main, 1995.
- Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, GA Bd. 29/30, Hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1983.

Sekundär:

- Ernst Cassirer, Kant und das Problem der Metaphysik – Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation, in: Kant-Studien, Bd. 36, 1931, S. 1-26.
- Henri Declève, Heidegger et Kant, Le Haye 1970.
- Daniel O. Dahlstrom, Heideggers Kant-Kommentar, 1925-1936, in: Philosophisches Jahrbuch 96 (1989), S. 343-366.
- Helmut Folwart, Kant, Husserl, Heidegger. Kritizismus, Phänomenologie, Existenzialphilosophie, Breslau 1936.
- Gerd Haeffner, Heideggers Begriff der Metaphysik, München 1974.
- Hansgeorg Hoppe, Wandlungen in der Kantauffassung Heideggers, 1970, in: Peter Heintel und Ludwig Nagel (Hg.), Zur Kantforschung der Gegenwart, Darmstadt 1981, S. 369-404.
- Pierre Kerszberg, Being as an Idea of Reason, Heideggers Ontological Reading of Kant, in: Tom Rockmore (Ed.), Heidegger, German Idealism, & Neo-Kantianism, New York 2000.
- Hans Martin Sass, Heidegger-Bibliographie, Meisenheim an der Glan 1968.
- Calvin O. Schrag, Heidegger and Cassirer on Kant, in: Kant-Studien, Bd. 58, 1967, S. 87-99.
- Charles M. Sherover, Heidegger, Kant and Time, Washington D.C. 1988.

Biographisches:

- Walter Biemel, Heidegger, Hamburg 1973.
- Zu Heideggers Biographie: Hugo Ott, Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a.M. 1988.
- Silvio Vietta, Martin Heidegger, in: Bernd Lutz, Metzler Philosophenlexikon, 2. Aufl., Stuttgart/Weimar 1995, S. 358-371.
- Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit, Frankfurt a.M. 1997.

Lebenslauf von Christian Baertschi

Geboren am 13. April 1968 als Sohn der Postangestellten Iréne und Marcel Baertschi wuchs ich in Zürich-Affoltern auf und besuchte dort die Primarschule. Das Gymnasium absolvierte ich in Oerlikon und schloss 1988 mit einer Matura Typus B ab. Nach einer viermonatigen Reise durch die USA und der Rekrutenschule begann ich 1989 ein Studium an der Universität Zürich in Allgemeiner Geschichte und Politikwissenschaft. 1992/93 legte ich ein Zwischenjahr ein, wovon ich sechs Monate in Dublin, Irland verbrachte. Danach setzte ich meine Studien fort, allerdings mit Philosophie im Hauptfach, Geschichte der Neuzeit und Politologie in den Nebenfächern. 1999 schloss ich das Studium im dem Lizentiat ab. Wenige Monate später begann ich mit der Doktorarbeit über metaphysische Kantinterpretationen, die ich gegen Ende 2003 fertig stellte. Während der Studien- und Doktorandenjahre arbeitete ich in verschiedenen Stellungen als Journalist, Historiker, Archivar und Lehrer.